РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 7

Часть II

МОСКВА 1994

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 7
Часть II

Москва 1994

Члены Общества исследователей Древней Руси выражают свою благодарность за моральную поддержку деятельности Общества директору ИМЛИ РАН, члену-корреспонденту РАН

Ф. Ф. КУЗНЕЦОВУ

и

исполнительному директору Акционерного общества БАСТ, к. э. н., доценту

Л. М. ЦАРЕВОЙ,

без которой настоящее издание было бы невозможным

СОДЕРЖАНИЕ

Часть I.

Часть II.

Кириллин В. М.

ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ КАК АГИОГРАФ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Как известно, текст агиобиографии преп. Сергия, созданный Епифанием Премудрым приблизительно в 1418 г., в своем целостном первоначальном виде не сохранился. Считается, что этот текст в процессе многократного обращения русских книжников к жизни знаменитого Троицкого игумена претерпел череду изменений и в результате распался на фрагменты и рассеялся по разным литературным версиям Жития[1]. Данное обстоятельство, соответственно, обусловило появление различных научных мнений относительно авторского оригинала[2].

Чаще всего с Епифанием Премудрым связывают текст Пространной, или Компилятивной, редакции Жития преп. Сергия Радонежского[3], известной однако по спискам лишь начиная с 20-х годов XVI в.[4]. При этом епифаниевскими мыслят читающиеся в составе данной редакции именно Предисловие ("Слава Богу о всем..."), 30 глав жизнеописания подвижника и Похвальное Слово ему ("Тайну цареву добро есть хранити...")[5]. Иногда же пишут о том, что данная редакция содержит лишь наибольшее количество фрагментов архетипа[6], или - о том, что она отражает в целом структуру такового и стилистически соответствует писательской манере Епифания[7]. К сожалению, все эти положения чаще только констатируются, а не доказываются, или принимаются на веру как факт очевидный.

Известны также попытки более точного определения епифаниевского текста в составе Пространной редакции. Так, в прошлом священник Василий Яблонский предположил, что собственно епифаниевским является текст в объеме до главы "Об изведении источника, то есть Предисловие и первые 10-ть глав Жития[8] (кстати, принадлежность Епифанию Премудрому Похвального Слова общепризнана и никогда не оспаривалась). Точки зрения В. Яблонского придерживается и новейший исследователь Б. М. Клосс[9]. Но опять-таки ни первый, ни второй никак не доказывают своего убеждения, ограничившись лишь общей констатацией стилистического отличия означенной части от последующих глав Жития. А между тем это справедливое мнение вполне

можно доказать. Аргументы имеются.

В самом дел., первые 10-ть глав памятника наделены такими особенностями, каких нет или почти нет в прочих главах Жития - от главы "Об изведении источника" до главы "О преставлении святого". Так, выделенная часть отличается следующим.

Здесь применительно к главному герою не употребляется эпитет "святой". Имеют место лишь несколько исключений. Во-первых, означенный эпитет - причем выраженный именем существительным - встречается в названиях глав: "О преселении родителей святого", "О пострижении его, еже есть начало чернечеству святаго", "О прогнании бесов молитвами святаго", "О начале игуменьства святого"[10]. То же самое можно наблюдать и в названиях после главы "Об изведении источника"[11]. Однако, размышляя о делении текста Пространной редакции на главы, не трудно установить механистичность, случайность такового. Действительно, некоторые главы чрезвычайно велики по объему, а некоторые напротив очень малы; к тому же следование их друг за другом не всегда согласуется с хронологией описываемых событий (например, глава "О победе еже на Мамаа и о монастыре, иже на Дубенке", где речь идет о событиях 1380 г., читается прежде главы "О хотящем святого подвинути на митрополию"[12], где рассказывается о событиях, имевших место до или в 1378 г.). Отмеченная хаотичность поглавного деления Пространной редакции проистекает, по-видимому, из того, что первоначально Епифаний Премудрый, как он сам свидетельствует в Предисловии, хранил свои предварительные записи - собственно "главизны" - в "свитцех" и "тетратех" и "не по ряду"[13]. Легко также установить, что имеющиеся в рассматриваемой редакции названия глав не всегда точно отражают содержание последних (например, в главе "О преселении родителей святого" предмету, определенному заглавием, отведено лишь самое начало главы, большая же ее часть посвящена рассказу об аскетической настроенности юноши Варфоломея, о его братьях и их судьбе, о его отношениях с родителями и их смерти, о начале пустынничества вместе со Стефаном, о построении и освящении Троицкой церкви, об уходе Стефана в Москву и его жизни там и, наконец, о намерении оставшегося в одиночестве Варфоломея "обле-

шися в образ чернечьский"). Между прочим, в других редакциях Жития названия глав, характерные для Пространной редакции, либо варьируются, либо вообще отсутствуют[14]. Все это вполне позволяет думать о непричастности Епифания Премудрого к тем именно названиям глав, которые представлены в известных версиях Жития Сергия Радонежского и, в частности, в Пространной редакции. Следовательно, и встречающийся в этих названиях эпитет "святой" не принадлежит Епифанию.

Эпитет "святой", опять-таки выраженный именем существительным, встречается также в рассказе о пострижении Сергия. Я имею в виду фразу "Бе же святый тогда възрастом 23 лета, егда прият иночьский образ". Однако и на этот раз возникает скептическое "но". Так, Б.М.Клосс, опираясь на сопоставительный анализ редакций и списков Жития Сергия, считает эту фразу поздней вставкой[15]. От себя же добавлю: она действительно представляется несколько неожиданной и излишней не только в ближайшем контексте Пространной редакции - сразу после рассуждения об имени новопостриженного инока и перед сообщением о его первой литургии[16], но в свете нижеследующего - контекстуально более уместного, к тому же специально оформленного - сообщения о возрасте, в каковом "постриже
ся" радонежский подвижник: был он тогда "более двадесяти лет видимою връстою"[17]. Если сказанное справедливо, то вставка о 23 годах - и, соответственно, эпитет "святой" - не являются епифаниевскими.

Наконец, рассматриваемый эпитет встречается в главе "О худости порт Сергиевых и некоем поселянине", а именно - в речи незадачливого крестьянина, который, придя в Троицкий монастырь, чтобы увидеть знаменитого игумена, не сумел его признать в убогом огороднике: "Вы убо, - сказал он тогда монахам, - поглумистася мною, мните мя яко изумевшася. Аз свята мужа Сергиа, яко слышах, тако и надеяхся видети..."[18]. Однако здесь эпитет "святой", относясь к числу простых, или "постоянных", которые, как известно, определяют самые общие признаки предметов и чаще всего лишают слово его конкретного значения[19], - по-видимому, не является специальным термином; то есть он не означает принадлежности к лику святых, но наделен лишь оценочным значением, отмечает лишь степень духов-

ного совершенства, достигнутого подвижником.

Между прочим, первые 10-ть глав Пространной редакции Жития в отношении употребления эпитета "святой" применительно к главному герою почти тождественны Предисловию и Похвальному Слову. Так, в Предисловии фигурируют следующие формулы: "житие мужа свята", "такова старца свята", "таковый святый старец","велика старца свята","святого того старца"[20]; аналогичные формулы читаются в Похвальном Слове: "добраго господина и святого старца", "молитвами святого старца", "великому тому и святому старцу", "житие святого тихое", "такова мужа свята и велика старца", "нечто от житиа святого", "сицева мужа свята", "противу святого подвигом", "слышавше сиа от святого"[21]. И это все. Означенный эпитет, таким образом, единичен сравнительно с другими эпитетами, функционирующими в Пространной редакции более интенсивно и регулярно; среди них, если иметь в виду только постоянные эпитеты, самыми употребительными являются, несомненно, эпитеты "преподобный" и "блаженный". При этом эпитет "святой" (а равно и другие постоянные эпитеты к образу главного героя Жития) выступает, скорее, не как агиологический термин, но как оценочное определение; иными словами, вряд ли используется в качестве титула, санкционированного актом церковной канонизации. Надо полагать, Епифаний Премудрый применительно к своему учителю еще и не мог использовать слово "святой" в терминологическом значении, так как официальное причисление Сергия Радонежского к лику святых имело место несколько позже составления его Жития (открытие мощей знаменитого основателя и игумена Троицкой обители, совпавшее, по-видимому, с началом его местного почитания как чудотворца, состоялось 5 июля по ст.ст. 1422 г.[22], а общецерковная канонизация - в 1447-1448 гг.[23]). Между прочим, аналогичная сдержанность наблюдается и в Житии Стефана Пермского (несомненно написанном Епифанием): здесь главный герой вообще ни разу не назван "святым"[24].

Итак, для первых 10-ти глав Пространной редакции Жития Сергия Радонежского не типично употребление эпитета "святой" применительно к главному персонажу. Напротив, в тексте последующих 20-ти глав означенный эпитет становится заметно

превалирующим над всеми остальными эпитетами, причем и выступает чаще всего в паре с именем персонажа: "святой Сергий", или же сам выступает как имя, транспозит: "к ним же святый отвещаваше" и т.п. Независимо от того, употребляется ли здесь эпитет "святой" со значением титула или нет, данное обстоятельство, полагаю, следует квалифицировать как результат позднейшего редактирования Жития - по крайней мере, уже после установления местного празднования памяти преп. Сергия. Подтверждением сказанного могут служить созданные позднее редакции Пахомия Логофета, в которых герой Жития последовательно и регулярно называется "святым"[25]. Подобное же отношение к Сергию демонстрировали иконописцы: в клеймах житийных икон он всегда, начиная со сцены рождения, изображался в нимбе[26], то есть - как праведник, прославленный на небесах еще при жизни.

Второе отличие начальной части рассматриваемой агиобиографии от последующих 20-ти глав состоит в степени нумерологичности текста. Действительно, первые 10-ть глав Пространной редакции (подобно Предисловию и Похвальному Слову) наделены ярко выраженной числовой структурой. Здесь многообразно, многозначно, многофункционально, а главное - системно и к тому же при описании наиболее значимых - мистически, провиденциально, духовно - моментов жизни Сергия, - используются знаменательнейшие в рамках христианской средневековой ментальности сакральные числа: 3, 12 и 7[27]. Эти числа выступают, во-первых, явно, наполняя текст лексически, в виде многократно повторяющихся повествовательных деталей, которые отражают то реальный, то метафизический планы бытия. Так, здесь фигурируют лексемы: третица, три, трикраты, трие, трижды, тричисленое число, утроиша, тремя персты; двою-на-десяте лет, два-на-десять (монахов, апостолов, колен израильских, источников воды, камней архиерейских); семь (лет, дней), 7 октября, седмижды, до седмаго, седмыя тысяща, седморицею. Во-вторых, означенные числа выступают в тексте сокровенно, в виде конструкций, опять-таки повторяющихся, которые служат абстрактной основой для построения словосочетаний, фраз, предложений, периодов, сцен. Так, здесь не только реализованы, но и сопряжены триады стилистико-син-

таксические, триады действий, речей, предсказаний, библейских цитат; в композиционно-стилистической структуре повествования встречаются также двенадцатеричные и семеричные конструкции, хотя и реже триадичных. Таким образом, то есть при помощи нумерологем и нумероформ, символически соотносимых с библейским контекстом и, соответственно, с предметами и понятиями из области Священной истории, богословия и жизни Церкви, Епифаний Премудрый создает некий умозрительный фон - идейно-образную перспективу описываемых событий. Именно это и позволяет ему весьма изящно и выразительно осуществить собственное намерение - "дела Божии проповедати"[28] и вместе с тем - прославить Сергия как богоизбранного учителя Троицы (символика числа 3), служителя Церкви (символика числа 12), подвижника добродетели (символика числа 7)[29].

Итак, в Предисловии, первых 10-ти главах и Похвальном Слове Пространной редакции Жития "числописание" играет роль заметного и сильного художественного средства. В этом отношении отчетливый контраст составляют завершающие данную редакцию 20-ть глав, поскольку они практически лишены нумерологической структуры. Отмеченное различие, думаю, показательно. Во-первых, наблюдение над ролью числовой структуры в Житии Сергия подтверждает уже известное: именно, что Епифаний Премудрый был не только теоретически хорошо осведомлен относительно священных свойств чисел[30], но и практически умел ими пользоваться на уровне стиля[31]. Следовательно, нумерологичность является индексом литературной манеры Епифания (кстати, она используется, правда слабее, и в Житии Стефана Пермского). Во-вторых, тексты в составе агиобиографии Сергия, отличающиеся нумерологической бедностью, в принципе могут рассматриваться как результат поздней редакторской переработки, в ходе которой авторский оригинал был сокращен, заметно опрощен в стилистическом и образно-символическом отношении. Отсюда последние 20-ть глав Пространной редакции вряд ли правомерно считать непосредственно епифаниевскими по тексту, хотя в общем, по фактологии они, несомненно, близки первоначальному повествованию.

Наконец, о третьем отличии рассматриваемого текста. Как известно, Епифаний Премудрый обильно снабжал свои сочинения

библейскими цитатами и ссылками на Священную и Церковную историю[32]. Это свойство, например, ярко проявляется в Житии Стефана Пермского[33]. То же самое можно сказать о Предисловии, первых 10-ти главх Пространной редакции Жития Сергия Радонежского и Похвальном Слове. Цитаты и исторические аналогии здесь так же преизобилуют, пронизывая и текст от автора и речи персонажей; при этом они нередко подаются целыми группами, - например, часто в виде триад или двенадцати членных цепочек[34] (что согласуется с нумерологическими принципами творчества Епифания). В функционально-содержательном отношении и цитаты и аналогии, с одной стороны, украшают, орнаментируют изложение, а с другой - задают определенную сакральную высоту, которая служит по сути критерием истины и для автора, и для персонажей его рассказа, и для читателей последнего. И вот при всем богатстве цитатно-аналогийного материала в Предисловии, первых 10-ти главах и Похвальном Слове Пространной редакции приходится наблюдать почти полное отсутствие такового в ее последних 20-ти главах. На мой взгляд, это также весьма показательно и свидетельствует о руке другого литератора или, во всяком случае, о другой стадии литературной обработки фактических данных из жизни преп. Сергия.

Между прочим, наблюдаемый в анализируемой редакции корпус библейских цитат с очевидностью обличает авторство именно Епифания Премудрого. В самом деле, если сравнить его с корпусом цитат, наличествующих в Житии Стефана Пермского, то легко обнаружатся общие для обоих памятников цитаты. Так, в Житии Стефана Пермского среди 316 цитат, указанных в издании В. Г. Дружинина, находим 27, встречающихся в Пространной редакции Жития Сергия Радонежского - в Предисловии, первых 10-ти главах и Похвальном Слове: среди примерно 160 цитат, указанных в издании сентябрьского тома Великих Миней Четиих. Причем во второй агиобиографии некоторые из этих 27 цитат оказываются использованными дважды: они встречаются либо в Предисловии и затем в Похвальном Слове ("въпроси отца твоего, и възвестит тебе, и старца твоя рекут тебе" - Втор. 32, 7; "без Меня не можете творити ничто же; ищите и обрящете, просите и примете" - Ин. 15, 5; Мф. 7, 7[35]), либо в ка-

кой-нибудь из первых 10-ти глав и затем в Похвальном Слове ("Коль възлюблена села Твоа, Господи сил! Желает и скончевается душа моя въ дворы Господня" - Пс. 83, 2-3; "Изволих привметатися в дому Бога паче, нежели жити ми в селе грешничих" - Пс. 83, 11; "Волю боящихся Его сътворит, и молитву их услышит, и спасет их" - Пс. 144, 19[36]). Специально должно отметить три случая парного использования цитат, да еще такого, когда порядок их следования друг за другом остается неизменным и в Житии Стефана и в Житии Сергия: 1) "Господи, възлюбих благолепие дому Твоего и место вселениа славы Твоея; яко възлюблена села Твоя, Господи сил; желает душа моя скончатися во дворы Твоя" - Пс. 25, 8; 83, 2-3. Ср.: "Господи, возлюбих благолепие дому Твоего и местоселениа славы Твоеа; дому Твоему подобает святыня Господня в долготу дни. Коль возлюблена села Твоя, Господи сил! желает и скончевается душа моя во дворы Господня"[37]. 2) "В терпении вашем стяжите душа ваша, и претерпевый до конца - той спасен будет" - Лк. 21, 19; Мф. 10, 22. Ср.: "В терпении вашем стяжите душа ваша, и претерпевый до конца - той спасен будет" - Лк. 21, 19; Мф. 10, 22. Ср.: "В терпении вашем стяжите душа ваша; претрьпевый бо до конца и спасется"[37]. 3) "Тако да просветится свет ваш пред человекы, яко да увидять дела ваша благая и прославят Отца вашего, иже есть на небесех; и пакы рече: Светилник есть телу око; и пакы: Никто ж светилника вжег, поставляют его на одр или под спудом, но на свещнице да светит, иже суть в храмине" - Мф. 5, 16; 15. Ср.: "Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видять дела ваша добрая и прославять Отца вашего, иже есть на небесех; и пакы рече: Не укрыется град верху горы стоя, не вжигают светилника и поставляють его под спудом, но на свещнице, и прочая"[37]. Имея в виду указанное совпадение библейских цитат, необходимо отметить и то, что они всякий раз, во-первых, воспроизводятся довольно схоже в плане их тождества первоисточнику, во-вторых, припоминаются в контексте довольно схожих по общему смыслу рассуждений. Но если рассмотренные здесь особенности цитирования Священного Писания не случайны, то правомерно думать об определенном комплексе любимых библейских выражений, которые при определенных условиях или

обстоятельствах чаще всего вспоминались (а ведь установлено, что Епифаний цитировал тексты Библии именно по памяти[38]). Вероятно, у каждого древнерусского писателя был свой набор таких любимых выражений. Однако в данном случае речь может идти только о Епифании Премудром.

Кстати, все сказанное о цитатах в Житии Сергия Радонежского позволяет отвести бытующее мнение о них как введенных в текст Пахомием Логофетом[39]. Это явно противоречило бы литературной манере последнего, о которой должно, полагаю, судить прежде всего по его собственным, оригинальным сочинениям - например, по лучшему из них[40] - Житию преп. Кирилла Белозерского[41]. Здесь Пахомий действительно использовал библейские цитаты. Но как же он при этом был умерен! Никаких цепочек из цитат в Житии Кирилла нет, цитаты вообще встречаются тут редко и всегда приведены поодиночке[42]. Следовательно, Пахомий в своих нарративных сочинениях держался совсем иного, нежели Епифаний Премудрый, принципа цитирования, так что если бы он, редактируя Житие Сергия, дополнил повествование библейскими цитатами, корпус последних имел бы, очевидно, совершенно другой вид и структуру.

Итак, по крайней мере три содержательно-стилистических элемента - титулование главного героя, нумерологичность повествования и библейские изречения вкупе с библейско-археографическими сопоставлениями - резко отличают в составе Пространной редакции Жития Сергия Радонежского текст Предисловия, первых 10-ти глав и Похвального Слова от текста последних 20-ти глав. Наличие и отсутствие означенных элементов в указанных разделах повествования, думается, вполне надежно свидетельствует об их литературной гетерогенности.

Такой вывод подтверждается как будто еще одним аргументом. Если сравнить по объему первые 10-ть глав Пространной редакции с последующими 20-ю, то окажется, что текст первой части, посвященной первой половине жизни Сергия, в 2 раза обширнее текста второй части, посвященной второй половине жизни подвижника, которая однако - и в плане общественно-политическом, и в плане духовно-просветительном, и в плане церковного домостроительства была, несомненно, более значимой для российской действительности[43]. Иными словами, о рож-

дении, возрастании, начале подвижничества святого рассказывается значительно пространнее, нежели о том, за что впоследствии его стали называть "великим игуменом земли Русской". Данное обстоятельство особенно показательно в свете других версий Жития - например, 1-й и 2-й Пахомиевских редакций (по классификации Б. М. Клосса), где как раз все наоборот: текст начиная с главы "Об изведении источника" много обширнее предыдущего - видимо сокращенного - текста[44].

Итак, в рамках Пространной редакции Жития Сергия Радонежского оказались объединенными разные тексты: часть оригинала, который вышел из-под руки Епифания Премудрого около 1418 г., - Предисловие, первые 10-ть глав и Похвальное Слово (надеюсь, это доказано), и часть - последние 20-ть глав, историю которой еще предстоит выяснить: то ли она отражает предварительные этапы работы Епифания, то ли этапы позднейшего редактирования Жития Пахомием Логофетом. Во всяком случае задача настоящей статьи, думается, выполнена.

---

1) Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (втор. пол. XIV - XVIв.). Ч. 1: А - К. Л., 1988. С. 331.

2) Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV - XVII вв. // Метод. рекомендации по опис. слав.-рус. рукоп. книг. Вып. 3. М., 1990. С. 273.

3) См. издания: 1) Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея Руси чудотворца: (По лицев. списку Троице-Сергиевой Лавры XVI в.). Сергиев Посад, 1853; 2) Житие Сергия Радонежского // ВМЧ: Сентябрь, дни 25-30. СПб., 1883. Стб. 1563-1578; 3) Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему Слово, написанное учеником его Епифанием в XV в. / Сообщил архим. Леонид. Печатаются по Троицким спискам XVI в. с разночтениями из Синодального списка Макарьевских Четьих-Миней. СПб., 1885; 4) Житие Сергия Радонежского / Подг. текста и комм. Д. М. Буланина // ПЛДР: XIV - сер. XV в. М., 1981. С. 256-429, 570-579.

4) Клосс Б. М. Указ. соч. С. 273, 276, 286.

5) СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 215.

6) ПЛДР: XIV - сер. XV в. С. 572.

7) СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 215.

8) Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания: Библиографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908. С. 45, 62.

9) Клосс Б.М. Указ. соч. С. 276, 286.

10) ПЛДР: XIV - сер. XV в. С. 288, 300, 306, 330.

11) Там же. С. 380, 392, 394, 396, 398.

12) Там же. С. 386-388 и 392-394.

13) Там же. С. 258.

14) Тихонравов Н.С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892. Изданные здесь редакции Б.М. Клосс считает Пахомиевскими (Указ. соч.).

15) Клосс Б.М. Указ. соч. С. 276, 286.

16) ПЛДР: XIV - сер. XV в. С. 300.

17) Там же. С. 304.

18) Там же. С. 354.

19) Коновалова О.Ф. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Л., 1978. Т. 28. С. 327-332.

20) ПЛДР: XIV - сер. XV в. С. 256, 262.

21) Там же. С. 414, 416, 418, 420.

22) Голубинский Е.Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. 2-е изд. М., 1909. С. 71-74.

23) Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 72.

24) Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком., под ред. В.Г. Дружинина. СПб., 1897.

25) Тихонравов Н.С. Древние жития преп. Сергия.

26) Преподобный Сергий Радонежский / Автор-составитель Н. Чутреева. М.: Панорама, 1992. С. 36, 45, 81.

27) Садов А.И. Знаменательные числа. СПб., 1909; Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1974. Стб. 1255-1259; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература // Старобългарската литература. София, 1983. Кн. 13. С. 12-28.

28) ПЛДР: XIV - сер. XV в. С. 258.

29) Кириллин В.М. Епифаний Премудрый: умозрение в числах о

Сергии Радонежском // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сборник 6, часть 1. С.80-120.

30) Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV - XV веков. Л., 1987. С. 107.

31) Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989. С. 188-215.

32) СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 211, 212.

33) Вигзел Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 234-243.

34) ПЛДР: XIV - сер. XV в. С. 270 (речь иерея Михаила), 272 (рассуждение о числе 3) и т.п.

35) Житие Сергия: ВМЧ, Стб. 1446, 1569; 1468, 1574. - Ср. Житие Стефана: Указ. изд. С. 2 - 3.

36) Житие Сергия: ВМЧ, Стб. 1495, 1578; 1507, 1577. - Ср. Житие Стефана: Указ. изд. С. 6, 7, 32.

37) Житие Стефана: Указ. изд. 1) С.6, 2) С.16, 3) С.108. - Ср. Житие Сергия: ВМЧ, Стб. 1495, 1523, 1567.

38) Вигзел Ф. Указ. соч. С. 236.

39) СККДР. Вып. 2. Ч. 2: Л - Я. Л., 1989. С. 171.

40) Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С.159.

41) СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 173.

42) Житие Кирилла Белозерского // Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. Приложение. С. 1-63.

43) Ключевский В.О. Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Жизнь и житие Сергия Радонежского / Сост., посл. и комм. В.В.Колесова. М., 1991. С.259-272; Федотов Г.П. Преподобный Сергий Радонежский / Церковь и время: Ежекв. журн. ОВЦС Моск. Патриархата. 1992. No 3. С.1-25; Андроник (Трубачев), игум. Русская духовность в жизни Преподобного Сергия и его учеников // Богословские труды. М., 1989. Сб. 29. С.225-253.

44) Тихонравов Н.С. Указ. соч. С. 3-144 (Отд. 1).

МИНЕЕВА С.В.

ПОХВАЛЬНЫЕ СЛОВА НА ПАМЯТЬ ЗОСИМЫ И САВВАТИЯ СОЛОВЕЦКИХ, ПРИПИСЫВАЕМЫЕ ЛЬВУ ФИЛОЛОГУ /К ПРОБЛЕМЕ АТРИБУЦИИ И ИСТОЧНИКОВ/

Проблема атрибуции произведений, традиционно приписываемых перу сербского книжника Анкиты Льва Филолога, до сих пор остается в науке весьма спорной, что объясняется прежде всего полным отсутствием достоверных фактических сведений о жизни и творчестве этого автора. Не вдаваясь в данном случае во все тонкости этой сложной проблемы, обратимся к вопросу об источниках Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия Соловецких, приписываемых Льву Филологу, о взаимосвязи этих текстов с разными редакциями Жития Соловецких святых, представленными в рукописях, что, в свою очередь, может дать интересные дополнительные подробности и для решения вопроса об их атрибуции.

Похвальные Слова Соловецким святым, приписываемые сербскому книжнику Анките Льву Филологу, дошли до нас в составе многих рукописных сборников, где они читаются обычно вместе с текстом Житий /см., например, ркп. РГБ, собр. Пискарева, №143, перв. полов. XУI века; РГБ, ф.304, собр. Троице-Серг. Лавры, №693, XУI век; Четьи Минеи Германа Тулупова за сентябрь и за апрель - РГБ, ф.304, собр. Троице-Серг. Лавры, №665, 1627 год и №695, 1630 г.; Четья Минея за сентябрь из того же собрания, список Минеи Германа Тулупова - №664, около 1657 года/. Слова могут содержаться в сборниках независимо от Житий /например, интересен по составу сборник из собрания Овчинникова РГБ, ф.209, №289, XУI в., озаглавленный в описи как "Житие Иосифа Волоцкого, сочинения Анкиты Льва Филолога и Зиновия Отенского", в котором содержатся все тексты, приписывавшиеся когда-либо перу сербского книжника[1]/. Анализ текста Слов на память Зосимы и Савватия по указанным спискам показал, что серьезных текстологических различий между ними нет и все они почти дословно совпадают с текстом, изданным в "Православном собеседнике". В качестве основы автор публикации в "Православном собеседнике" использовал списки Соловецкого собрания №812, XУI век и №808, XУII век /ныне ГПБ/. В процессе дальнейшего анализа текстов мы будем пользоваться этим изданием[2].

Единственным источником сведений об авторе Слов является для нас письмо, написанное от его имени и адресованное соловецкому монаху Богдану Русину, обратившемуся, в соответствии с содержащимися в этом письме данными, к сербскому агиографу в качестве заказчика нового произведения, посвященного памяти Соловецких подвижников /письмо опубликовано Н.И. Субботиным[3] по рукописи Вологодского Прилуцкого монастыря, местонахождение которой сейчас неизвестно; по указанию П.М. Строева, это послание Льва Филолога под названием "Букви черноризца Иоанкито Льва порекло Филолога монаху Богдану Русину" было известно ему по двум спискам: сборник биб-ки Спасо-Прилуцкого мон-ря, №35/I, XУI в., 4°, 296 л. - очевидно, тот же, что упомянут у Н.И. Субботина под №15, и сборник Антониево-Сийского мон-ря, конец XУI века, 174 л., 4°[4]; местонахождение второй книги также определить не удалось/. Как сообщается в письме, Слова были написаны Львом Филологом по просьбе соловецкой братии, причем подчеркивается, что для встречи с агиографом Богдану пришлось проделать дальний путь.

В связи с этим возникает закономерный вопрос: чем был известен Лев Филолог на Руси и почему именно к нему обратилась соловецкая братия со столь почетным поручением? В современных справочниках по древнесербской литературе сведений о Льве Филологе нет[5]. В русской литературоведческой традиции с именем сербского книжника, начиная со статьи Н.И. Субботина, связывается создание нескольких произведений: помимо Слов на память Зосимы и Савватия, ему приписываются Похвальные Слова на память черниговских мучеников Михаила и Феодора, включенные Макарием в состав Успенского списка ВМЧ под 20 сентября /нач.: "Честное яко воистинну доброленное ваше стечение вина добреиших повестии..."/[6], а также Житие Иосифа Волоцкого, написанное неизвестным[7]. Похвальные Слова на память Зосимы и Савватия и Слова на память черниговских мучеников в русских рукописных сборниках могут приписываться также Зиновию Отенскому, что позволило Н.И. Субботину высказать предположение о том, что Зиновий был переводчиком Слов Льва Филолога на русский язык[8]. Ф. Калугин рассматривает появление имени Зиновия в заглавиях указанных произведений как недоразумение, не имеющее под собой серьезных оснований[9]. Принято считать, что Лев Филолог в течение длительного времени находился в России, где им были написаны Слова на память Михаила

и Феодора Черниговских, при работе над которыми он использовал текст "Сказания о князьях Владимирских" /Слова написаны в 20-е годы ХУI века/. Слова на память Зосимы и Савватия, считается, были написаны им позже, когда Лев Филолог находился уже в преклонном возрасте и жил в Сербии или на Афоне[10].

Время создания Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия, исходя из данных самих текстов, Н.И. Субботин определил границами 1534-42 годов /1534 - год смерти великого князя Василия Ивановича, 1542 год - год, когда Макарий стал митрополитом всея Руси, тогда как в тексте Слова Зосиме о нем говорится как о новгородском архиепископе/[11]. Р.П. Дмитриева сузила рассматриваемый временной промежуток границами 1534-38 годов, обратив внимание на то, что в том же тексте Слова Зосиме об Елене Глинской говорится как о живой, а она скончалась в 1538 году[12]. Интересный подход к датировке Похвальных Слов предложил Ю.К. Бегунов[13]: исходя из того, что Слово на память Зосиме одновременно посвящено и Пасхе, он пришел к заключению, что в год, когда писалось Слово, празднование Пасхи и памяти преп. Зосимы должны были приходится на максимально близкие числа. Таким образом, он предлагает временем создания Похвального Слова Зосиме считать зиму - весну 1536 года, когда празднование Пасхи пришлось на 16 апреля /день памяти преп. Зосимы - 17 апреля; ср. также: Пасха в 1534 году -5 апреля, в 1535 году - 28 марта, в 1537 году - 1 апреля, в 1538 году - 21 апреля по старому стилю/. Слово же Савватию, по свидетельству самого автора, было написано немного позже. Следовательно, наиболее вероятная датировка создания Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия укладывается в промежуток между 1534-38 годами.

Исходя из того, что при составлении Слов автор, в соответствии со сведениями, содержащимися в письме Богдану Русину, пользовался текстом Жития Зосимы и Савватия, обратимся к рассмотрению вопроса о зависимости этих текстов.

Житие Зосимы и Савватия, одно из популярных произведений древнерусской агиографии, созданное на рубеже ХУ - ХУI веков, было широко распространено в рукописях последующего времени /так, только в центральных хранилищах Москвы, Санкт-Петербурга и Государственном Архиве Архангельской области хранится около 230 списков этого произведения, датируемых ХУI и ХУII веками/.

Произведение имело сложную судьбу, и многие вопросы, связанные с историей развития текста памятника, до сих пор остаются не выясненными. В течение длительного времени общепринятым оставалось мнение В.О. Ключевского, который говорил по преимуществу об одной редакции Жития, хотя и не отрицал возможности существования его других редакций[14]. И.К. Яхонтов также утверждал, что Житие дошло до нас только в одной редакции Спиридона - Саввы[15]. В настоящее время Р.П. Дмитриева высказала важное предположение о том, что текст Жития Зосимы и Савватия дошел до нас в рукописях в нескольких различных редакциях[16]. Проведенный пословный текстологический анализ списков Жития из ряда московских рукописных собраний и ГААО позволяет подтвердить правильность этого предположения Р.П. Дмитриевой и выделить семь редакций текста памятника, представленных в рукописях XYI - XYII веков: редакцию Волоколамского сборника, которую Р.П. Дмитриева характеризует как первоначальную и, очевидно, принадлежавшую перу самого Спиридона - Саввы; редакцию ВМЧ митрополита Макария, являющуюся результатом непосредственного сокращения редакции Волоколамского сборника; подвергшиеся дальнейшему последовательному сокращению редакции "Повесть о Житии", Сокращенную и Позднюю Краткую, и наоборот, возникшие позднее, очевидно не ранее рубежа XYI - XYII веков, новые дополненные редакции Жития-редакцию с Предисловием Максима Грека и редакцию, дополненную по Похвальным Словам Льва Филолога[17] /Р.П. Дмитриева выделила четыре редакции текста: редакцию Волоколамского сборника, редакцию с Предисловием Максима Грека, редакцию ВМЧ Макария и Похвальные Слова Льва Филолога, которые она рассматривает как самостоятельное житийное повествование.[18]/

В связи с рассматриваемым вопросом об источниках Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия необходимо попытаться выяснить, какой редакцией Жития мог воспользоваться их автор. На сложность этой проблемы обратила внимание Р.П. Дмитриева: говоря о том, что "Похвальные Слова Зосиме и Савватию, написанные сербским писателем Анкитой Львом Филологом, представляют собой одновременно и житийное повествование"[19], она отмечает, что Слова эти "написаны в такой степени самостоятельно, что трудно судить, какое именно произведение о Зосиме и Савватии было предоставлено автору Богданом Русином"[20].

Прежде всего следует обратиться к проблеме сравнительной датировки изучаемых текстов. Какой редакцией Жития мог воспользоваться автор Слов, исходя из времени их создания? Как говорилось выше, Похвальные Слова были написаны в период между 1534-38 годами. Датировка изученных списков Жития показывает, что в качестве источника для автора Слов могла служить любая из четырех первых перечисленных выше редакций. Позднейшая из них, Сокращенная редакция, содержится в рукописи перв. полов. XУI века /до 1548 года - РГБ, собр. Пискарева, №143, см. также ркп. Троице-Серг. собр. РГБ, №693/, причем оба эти списка наряду с текстом Жития содержат также и Похвальные Слова.

Что же касается редакции с Предисловием Максима Грека, которую Р.П. Дмитриева рассматривает в качестве возможного источника Похвальных Слов[21], то нам представляется, что такому заключению противоречит уже само время ее создания. Самый ранний из изученных списков Жития, отнесенных нами к указанной редакции, точно датирован - он создан в Соловецком монастыре в 1595 году /МГА МИД ЦГАДА, ф.181, №846/1412/. Однако анализ состава рукописей дает возможность для более точной датировки. Все списки этой редакции содержат "новостоворенные чудеса" игумена Филиппа, следовательно, редакция не могла возникнуть ранее 1548 года /дата написания "новосотворенных чудес", присутствующая в тексте/. На более позднее происхождение этой редакции указывает и то, что все списки содержат разное количество "поздних чудес",закономерно отсутствующих в списках четырех перечисленных выше, более ранних по происхождению редакций. Наименьшее число "поздних чудес" читается в списках: ЦГАДА, ф.181, МГА МИД № 846/1412, 1595 год; ЦГАДА, ф.196, собр. Мазурина, №600, XУII в.; РГБ, ф.299, собр. Тихонравова, №40, конец XУII века - они содержат три поздних чуда, которые читаются также в двух списках Сокращенной редакции /РГБ, собр. Ундольского, ф.310, №586, нач. XУII века и ЦГАДА, ф.181, МГА МИД, №507/988, XУI век/; датировка этих рассказов укладывается в границы втор. полов. - конца XУI века. Наибольшее количество "поздних чудес" также содержится в списках только этой редакции, их число достигает 15-ти - см. списки РГБ, ф.113, собр. Иосифо-Волок. мон-ря, №610, 1679 год, собр. Тихонравова, ф.299, №623, рубеж XУII - XУIII веков; МГУ, №1350, втор. полов. XУII века; ГААО, 8 р.п. /530/, рубеж XУII - XУIII веков. Исходя из представленных сведений о соста-

ве рукописей, датировка редакции с Предисловием Максима Грека укладывается в промежуток между 1548-95 годом, и уже поэтому текст Похвальных Слов по отношению к указанным спискам следует считать первичным, что подтверждается также и сопоставительным анализом этих текстов.

Учитывая сказанное, непосредственно обратимся к сопоставлению текста Похвальных Слов с разными житийными редакциями.

Прежде всего следует отметить, что Похвальные Слова в несколько раз превышают по объему тексты Житий Савватия и Зосимы - соотношение, необычное для произведений этих жанров. Столь значительное расширение текста Слов было произведено за счет того, что автор ввел в их состав обширные вступления и заключения, необходимость которых предписывалась требованиями житийного и еще в большей степени панегирического жанров. Эти части Слов, традиционные в своей основе и не зависящие от текста Житий, при дальнейшем анализе рассматриваться не будут.

Более важное значение имеет для нас характер внесенных изменений в основную часть Слов, которая в целом соответствует тексту Житий по содержанию и по логике построения повествования. Не уделяя здесь особого внимания вопросам переработки стиля, обусловленной требованиями нового жанра и приверженностью автора Слов литературной традиции "плетения словес", проследим в целом направление работы автора Слов над житийным текстом.

Основная часть Слов по сравнению со всеми рассмотренными нами редакциями Жития также была значительно расширена. Что же нового внес в свой текст автор Похвальных Слов? Прежде всего, очевидно, он стремился дополнить свое произведение за счет отсутствующих в Житии эпизодов, необходимых с точки зрения житийного канона. Начало Жития Савватия автор Слова, однако, оставил без серьезных изменений и перенес в свой текст из Жития объяснение отсутствия у него необходимых сведений о святом, отказываясь от их дополнения в соответствии с традиционной житийной схемой: "Пространное бо и широкое ведение, не веде, како сопрятася и мнозем или всем утаися... Мало бо нам и зело мало во мнозех летех слышана быша, яже о нем: весть бо лето своим течением бываемая забвению препущати и безвестию отсылати, еже нам и тщету доносит, и лиховани нас соделовает, яко же и ныне от детства искомаго нами преподобника... Нам же немала тщета неведение и хотящим нареть двигнутися добродетели мужа. Тем же, яко

и бедне, худе некако, и мало слышанное о нем друг другу повествуем" /Ч.З.С.103-104/[22]. Автор Слова предлагает дополнительное обоснование отсутствия у него необходимых сведений, в соответствии с каноном ссылаясь на христианскую кротость и смирение святого: "Сие бо он, яко же разумевахом, хотяше, всегубительное тщеславие в мале и в велице отрясаше, и сицевыми, яко же мню, сокрыта и утаена множаишая детель мужа" /Ч.З. С.104/.

Житие Савватия[23] очень кратко говорит о пребывании преподобного в Кирилло-Белозерском монастыре: "Живяше же блаженыи Саватии в прежереченнои обители с пребывающими тамо мнихи, и соодолев тем послушанием ко игумену и еже о Христе братству в заповеданных ему службах, к сему же многим воздержанием и пощением изнуряше тело свое и соодолеваше страстем, купно же и всем соличным четам бесовским" /Л.4/. В Слово вводится каноническое в своей основе описание трудов и подвигов Савватия в Кирилло-Белозерском монастыре: "Припрязает же к тому неразсудное послушание к настоятелю же и к братии, и во всем покаряяся, добре ходя, ведый, яко ступати, яко же Божию рабу подобает, и никако же когда о чесом явися пороптав, но с верою вся приемляше бываемая в киновии, от отца учиняемая, от Бога быти хотению тако внимаше, посту, елико мощно, прилежа, собрании никако же отлучаяся, стояше же на пениих, не на стену, яко немощен, восклоняяся, ни же на тоазе, яко ослаблен, когда лежа, но сице просто, яко столпие, тому нозе утвержени, стояше, никако же митушая ногами, яко же кто на позорищи, весь опрятан, прост, горе простерт, яко самому Господу предстоящу, неослабно и непреступно стояше в страсе божественном и во умилении мнозе и в молчании велии, умом точию моляся, никому же когда о земных проглагола на пениих. Работы же, яже во обители, вся по чину проходя, егда повелеваем бывает от настоятеля - овогда в поварни работати ему повелевашеся, той же с радостию в поварницу отхождаше в тихости и тамо сущую работу во смирении и молчании сотворяя, огнь же память геенскаго пламене тому, возгнещая, бывает, и всегдашнее умиление отсюду притяжает, и молитва тому во устех непрестанна на работе, еже Геенны избыти милостивому Господу Богу вопияше, устрашаше бо того присно огненное зрение. И егда довольно время некое сотворив будет в поварницы, в хлебопекалницу оттуду игуменом изводим бывает - и тамо труд не мнее ему, и ту блаженныи чисте работу устрояет и терпеливе, тесто меся и пещь разжигая,

и воду хлеботворению на раму приношает. Иногда же и нищих питати повелевается, иногда же больным служити приставляется, иногда же трапезе служити братстеи уставляется. И вся сия Саватие с теплою верою и горящею любовию к братии работает без роптания /Ч.3. С.110-111/.

В Житии Савватия говорится, что еще во время пребывания в Кирилло-Белозерском монастыре святой узнает о жизни иноков на Валааме, что способствует его решению перебраться туда: "Есть езеро в Наугородской области, глаголемо Нево, на нем же остров, рекомии Валам, на острове же том монастырь Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа святое Преображение, и тамо иноцы имуще неославно житие, тружающеся и делающе своима рукама, своего труда пищу нужную приимаху, пения и молитвы беспрестани к Богу приношаху" /Л.5/. Слово значительно расширяет этот текст: "И тако испытавая, слышит о обители некоеи, быти тои в Невском великом езере, иже в пределех великаго Новаграда, остров тои Валаам именуем. На нем же горе быти каменне, глаголют, на горе кинов возгражен. Стези же быти тесне, и путь остр зело с горы, камени жестоку сущу и несравненну, ходящим по нему ноги стирая, по нему же волови и коню несть мощно когда восходити или сходити - потому черноризцы, сходяще, воду почерпают хлеботворению и питию и в поварницу возносят на свою раму, нозе бедне озлобляюще. И хлевины от древес сотворяют сами, древеса секуще и дрова собирающе - таковыми труды тамошнии черноризцы удручаеми бывают, еще же со инеми добрыми своими, и соуз добротам черноризческим имуще; сами бо своими руками тружающеся, свои хлеб стяжавают, и тем питающеся, не тяжцы иным бывают потреб своих ради" /Ч.3. С.112-113/. Автор Слова вновь основное внимание уделил подробному, каноническому в своей основе, описанию трудов монастырской братии.

В том же направлении расширяется и последующий текст, повествующий о пребывании Савватия на Валааме. В Житии вновь говорится об этом периоде жизни подвижника предельно кратко: "И пребываше ту, с братиею тружаяся, и прилагаше к трудом труды, и любим бе всеми. И пребыв тамо немало время, добре устрояя заповеданные ему службы во обители онои со всяцем смирением и многим терпением и кротостию зельною" /Л.5об/. В Слово включаются дополнительные канонические детали: "Посылает же ся и ту в тяжкия работы киновии, в поварницу же и в пекальницу, и рыбная ловления,

и прочая, яже киновия она имат работы, но и дрова секии, и ралом бразды прочертая, вся же повелеваемая ему творяше без леності с молчанием" /Ч.З. С.II4/. Далее автор Слова вводит в текст подробное, традиционное в своей основе, описание добродетелей святого, ставших причиной его особого почитания в среде монастырской братии: "И никто же от того слыша о чесом когда глаголюща, яко: "Что ради сия" или "Почто оно бысть?" - вся бо тому угодна бываемая является, иде же душа не повреждается... Разсмотривши же того детеле отец и иже о нем братия, како тои готов обретается на вся повелеваемая ему кимждо, колика ему кротость, колико терпение, и яково же беззлобие, и какова же и любы в братию, и ни же о пищи тому попечение или слово бывает, и вся сия зряще в нем, не к тому пришельца того имети начинают, ни яко же брата полагают, отца же паче имеют того прочее" /Ч.З.С.II4-II5/.

Расширяются в Слове по сравнению с Житием эпизоды абстрактно-канонического характера, рассказывающие об уходе Савватия из Валаамского монастыря, когда он решает отправиться на Соловки. Так, автор Слова подчеркивает нежелание игумена и братии отпустить святого: "Молят убо абие его вси никако же отходити от них, ни же лишати их любве его и отщетити их благообразнаго и благоговеинаго своего сопребывания, его же яко пронисание устава мнишескаго взирают. Елма же желанием лучьших побеждаем, Саватие неумолим теми и неумягчаем молитвами черноризец, и к глаголемым от них никако же слагашеся. Что к сим творят мнихи со своим их отцем, неумягченна его зряще и непреклонна к молению их? Ухищряют, яко благокознени, ин образ восприимше, превети мужа начинают, удерживают того и не хотяща, властительски прочее тому не отити повелевают от обители их... Честь же многу тамо черноризцы ему сотворяют, не убо же и приятна ему, но постницы они любовию к нему содержимы, и не стидящеся его их добродетели, сия сотворяют: и от всех во устех Саватиевы добродетели обношахуся". И снова автор говорит здесь о добродетелях Савватия, у которого "по-еленьски душа распаляется" и который "день дне подвизашеся, еже бы труды превзити словы - о них бо исправлениих аще хвалу услышит, гибель труда вменяет быти" /Ч. З. С.198-199/.

Таким образом, переработанной оказалась почти вся часть Жития Савватия, рассказывающая кратко о жизни святого до его при-

бытия на Соловецкий остров. Дальнейшее повествование Жития, описывающее жизнь и подвиги преп. Савватия на Соловках, в дополнениях канонического характера, с точки зрения автора Слова, не нуждалось.

Тот же подход проявился и при работе над Житием Зосимы, в начало текста посвященного ему Слова также были введены необходимые с точки зрения канона эпизоды. Наибольшей переработке при этом была подвергнута часть Жития, рассказывающая о происхождении святого, его родителях и детстве.

Из всех редакций Жития только редакция Волоколамского сборника /не считая редакции с Предисловием Максима Грека, о чем будет сказано ниже/ содержала конкретные данные о происхождении Зосимы: "Бе некии муж от тамо живущих веси, Шунга нарицаемо, именем Зосима. Сеи бяше благочестиву и богату родителю сын... Прежде бо беста родителя его имуще житие в великом Новегороде, и тако вселистася в онои веси близ моря, ту убо хотяста житие имети, яко двести верст от моря или множае" /Л.231-231об/[24]. Текст Похвального Слова представляет нам по этому поводу совершенно иные сведения: "Сии Зосима, о мужие, от села великаго езера Онега, зовомаго Толвуя, области сущи великаго Новаграда... Родивший же отрока сего Гавриил и Варвара, христиана верою и благочестне пребывающе, стязанием же ни же вельми богати, ни убо же и нищи, но довольное имуще" /Ч.2. С.353/.

Строго следуя житийному канону, автор Похвального Слова реализует и такое его требование, как необходимость похвалы родины святого. Этот мотив в Житии отсутствует. Ср. в Слове: "Никто же ми зазираи, отечество яко худо блаженному прирекшу. Первие зазираяи да разумеет, яко христиане гражаном быти горняго Иерусалима, и отечьство то именовати, и Господа избравша апостолы не от великих и святых градов, но малых и худых и мале знаемых тогда, ныне бо, апостол ради, на концах земля словущих" /Ч.2. С.353/.

Во всех редакциях Жития отсутствовали необходимые с точки зрения канона сведения о детстве святого, его обучении, жизни до принятия монашества. В Слове находим развернутый текст: "Преспевшу же отроку возрастом, учим бывает священным книгам, приобретает отсюду великая юныи, погружая бо ся в любовь Писания, исходя во глубину мыслей божественных, обретает бисер разума, разумевает Бога, познавает богатство благости Божия. Срам-

ляется прочее юношьских обчаев держатися, тих некако и гладок юнныи бывает, мягку имяше мысль на воображение учимых, навыкает божественныя заповеди, яко губа воду... Украшает юность целомудрием, неже гривнами златыми облагати выю, ведыи, яко отсюду уму целость пребывает, юностию же умною удобь возможет размыслити и обрести лучьшая. Брака же добрыи отрок отричется, убо обаче не яко гнушаяся того, но премудрости рачитель бывая, и безженное житие доброму отроку женущу, сластем узду налагает воздержание... Но понеже лепо родителем его понудити и на мирская обычая, ими же пища приобретается и богатство стяжания пребывает, отроку же немятущееся паче пребывание желательно, неже настоятельное и многоволненное житие преходити, и ума целость возмущати, и чисте никогда же смущая усмотрити. А еже родителей повеление презрети не безбедно есть - чтити бо повелевает заповедь рожшая и апостол повелевает и сие бити правде Божии повествует - содержится и утешняется обоюду юнныи, и несвободна себя зря к их же от него желаемым, и родительску повелению послушати доволен не бяше" /Ч.2. С.354-356/.

Говоря о решении Зосимы принять монашество, автор Слова много места уделяет общим рассуждениям о христианских иноческих добродетелях, подчеркивая при этом, что достичь их можно лишь в результате длительных трудов и подвигов, причем имея перед собой пример хорошего наставника, а рядом - достойных учеников и подражателей. Однако отсутствие учителя не препятствует Зосиме в его подвигах, что дает автору возможность еще раз вернуться к прославлению добродетелей святого. В конечном итоге Зосима приходит к мысли о необходимости уединения, и как подчеркивает неоднократно автор, сразу же думает об основании собственного монастыря: "И сих ради поучается оттуду отхождению в ключимое черночеству место, но да и монастырь тамо возградит желающих ради чернечествовати - несть бо в стране той монастыря мнихом... и отрицающимся мира паки посреди мира сообращахуся и в мирских домах вселение имуще. О сих Зосиме попечение привниде, болезнует бо о неподобающих образу селениих... и любовию братии томится паче, неже своим упокоением" /Ч.2. С.361/. Из всего сказанного автор делает вывод, который завершает подробный и каноничный рассказ о жизни Зосимы до принятия им решения отправиться на Соловки: "И пощадив Господь хотящих спастися, всесильным мановением устроиет мнихом монастырь в пронареченном си месте по-

двигом и тщанием Зосимовым" /Ч.2. С.361/.

Всему этому тексту во всех редакциях Жития соответствует весьма краткое и абстрактное описание: "Искаше, яко елень воды живы, помышляя в себе, глаголюще: "Како аз еще сии исполу вмале отвержение мира сотворих, словом токмо. Писано бо есть: "Не словесем мзды даются, но делом, и не послушницы закона спасаются, но творцы". Родителем всегда пред очима моима и всем ближником моим по плоти, другом же и знаемым, и сообращаюся посреде их. Что же есть мое отвержение мира? Писано бо есть: "Не любите мира и еже в нем. Не бо есть мощно единем оком зрети на небо, а другим на землю, и не есть мощно единому рабу двема господинома работати". Сия помышляющу рабу Божию Зосиме в сердцы своем, разгорашеся на любовь Божию по вся дни и нощи и часы, и прилагаше любовь к любви и огнь к огню, искаше помогающаго ему в духовныи подвиг" /Л.17об–18/. Текст этот, представляющий собой по существу соединение нескольких цитат из Писания /см. Псалтирь 41,2; Ап. Посл.Иакова I, 22–25; 4,11; Ап. Посл. Римл. 2,13; Ап. Посл. Галатам II,12; Ев. от Матф. 6,42; Ев. от Луки 16,13/, заключает в себя в Житии все повествование о жизни Зосимы до того, как он решил отправиться на Соловки. В результате весь текст Жития Зосимы оказывается полностью посвященным описанию подвигов святого, связанных с основанием и строительством Соловецкой обители. Как и в случае с Житием Савватия, при работе над текстом Жития Зосимы автор Слов посчитал ненужным вносить в последующий текст какие-либо серьезные дополнения. Лишь в нескольких случаях он частично расширил уже присутствовавшие в тексте Жития эпизоды канонического характера.

Так, дополнительные детали были внесены в повествование о бесовских кознях против Зосимы, когда он остался на острове один после отъезда старца Германа на Онегу-реку. Нападение бесов на Зосиму представлено в Слове в нескольких последовательных стадиях: сначала они "приходят на сего мужа, уныние тому налагающе. Той же будущих благ желанием уныния лютому бесу сопротивляшется и надежею душу си вжиляше". Тогда враги "ин образ умышляют: приходят же, мятущеся, яко пияни, клопоты воздвижуще". Наконец, когда и это не смутило преподобного, они "болшии подвиг воздвижут, и разгневашася свирепии на нь, во образех дивиих зверии тому предсташа" /Ч.2. С.474–475/. В Житии о бесовском нападении говорится более кратко: "Видевше же беси поругаемы себе

и уничижаеми от преподобнаго Зосимы, и тако начаша ков ковати и клопот мног творити. И сподвигошася на нь всею силою, елико их тамо жилище имуще - не обретаху бо ся тамо человецы никогда же, отнеле же и солнце в небеси. И придоша паки, преображахуся в различныя зверя и ящерица, и многия гады, пресмыкающаяся по земли. И устремишася вси вкупе, змия зияюще, хотяще и пожрети, зверие же рыкающе, мнящеся растерзати и" /Л.23-23об/. В Слове как бесовское наступление представлен также и угрожающий Зосиме голод, когда у него кончились запасы пищи: "Заседают паки злу делателе, время яко помощника обретше си, влагают тому тесноту пребывания, морскую скорбь, глада нужду, уже настоящее пищи неимение, безгодие смерти - сими помышленьми возмогают к столпу твердому лютии, яко и поколебати и" /Ч.2. С.476/. И здесь автор Слова вводит обширную каноническую речь Зосимы: "Срам есть, - глаголя в себе, - о Зосимо, иже преже любомудривщу умрети и неподвижну быти к их же мира сего суть и всячески к того блазнем нечювственну, како почювствовати ныне належащаго глада нелюбомудренно начинаеши?..." /Ч.2. С.477/. В Житии же в соответствии с рассмотренным текстом читаем: "И мало недоставшу ему пища, и о сем поусумнеся помыслом мало, та же возложи на Господа упование, в себе глаголя реченное: "Возверзи на Господа печаль свою, и той тя препитает во веки" /Л.25/.

Следующим эпизодом, который ввел автор Слов в текст независимо от Жития, стал рассказ о том, как преподобный Зосима изучал Божественное Писание, творения отцов церкви, жития святых подвижников и на их примере воспитывал братию своего монастыря: "Прилежаше же и божественных книг чтению, и отсюду паиначе остреиша ума сотворяет, прочиташе же и святых мужей житил, и преподобных отец словеса, и дивляшеся пачеестественному их житию, похваляя тех благоразумие и добронравие, благодарствоваше же Бога, иже на толику высоту жития вознесшаго их, моляше же ся и сам, ревнуя житию их, по стопам жизни их последовати, и тако весь светел ум свой соделовает, и готов уже по стопам преподобных отец ходити. Наказует же и братию к ревности святых жития, сказуя им коегождо изрядних исправления, ового целоумие похваляя, оного же целомудрию дивляшеся, и другаго кротость ублажаше, иного же беззлобию чюдяшеся, и иного же смиренномудрие в в высоких добродетелех величая, и другаго крайнее послушание блажаше, иного же пощение иже паче естества похваляя, иного же

многому терпению дивляшеся, и тако насобно коегождо святаго добродетель поведуя, на ревность возбуждает тех святость и тако добре подвизатися, и на лучьшая приспевающе день денне" /Ч.2. С.483/. Данный текст, очень характерный по стилю и структуре для автора Похвальных Слов, построенный на основании цепи последовательных перечислений добродетелей, находит себе почти полное соответствие в приведенном выше отрывке о почитании Савватия братией на Валааме.

Другим очень характерным для стиля автора описанием дополняется содержащееся в тексте Жития Зосимы упоминание о том, что святой ввел в своем монастыре Иерусалимский устав: "Учиняет же и закон монастырю общежительныи, яко Иерусалимскии типик велит. И нетия в церкви благочинне и добре положи, братии же на пениих собиратися в начаток гранеса перваго всем и в терпении пожидати даже до отпущения иереиска, предстояти же в церкви в страсе и благоговении мнозе, яко ту сущу Богови предстоящу и истязающу коегождо предстояния их, и послушати поваемых во мнозе умилении с прилежным вниманием, от места же на место преступати никамо же, но комуждо от мних входящу во святую церковь познавати свое си место и неподвижно даже и до отпущения во едином месте стояти во мнозе молчании и никако же провещати глагол каков смети кому, разве поющих и чтущих. Аще кто преступит уставленная, или от места на место преходя, и беседу начал бы кто, яко безчинницы запрещаемы бывают, шептателе же и мятежницы наказуются . На трапезе же седати в молчании и кротце устроении и внимати сущаго ту чтения, глаголати же кому на трапезе отнюд не повелевашеся, но яко же божественныи жертвенник, тако же и трапезу братии разумевати честну и святу быти, служителем тако же с молчанием предстояти братсте трапезе и прилежно внимати очима на трапезу, ему же, кто что требоваше, да представляют с молчанием, и кто бы обрелся на трапезе беседуя, от трапезы отгонятися таковому повелевашеся и до вечера без пищи пребывати. И прочая же в киновии обычая добре устрояет и боголюбне, полн сыи разума и вся могии боголепне устроити" /Ч.2. С.490-491/.

В свете особого внимания автора Слов к мелким подробностям монастырской жизни и устава, стремления к их регламентации совершенно органичным выглядит в тексте и дополнение, введенное автором в предсмертное завещание Зосимы братии: "...завещевая всем учеником своим ничто же от преданных тем монастыря обычаев

вредити, но твердо устав киновии вседушне соблюдати, хотящим же разорити и поколебати что от уставленных не попустити когда, и пиянственнаго пития в киновии имети никако же, и женовидных лиц бегати, и ни же где когда во отоце дати им места, но и доилиц млека и масла виною никогда же на оток сии возводити - вся бо сия черноризцем препятия доброму течению, и прочих душа тлящих обычаев ненавидети, ни же подавати ног своих во смятение: "Да не воздремлет храняи, - яко же пишет, - и сим хранимом от них неотлучно духом сопребывати им тому, аще и дерзновение к Владыце получит" /Ч.2. С.492/.

Таким образом, анализ дополнений канонического характера, внесенных автором в текст Похвальных Слов в процессе его работы над текстом Житий, показывает, что основное внимание было уделено им, наряду с введением эпизодов, строго предписываемых требованиями жанра, также описанию различных деталей монастырского устройства и устава. Другие дополнения канонического характера в общем объеме незначительны, и хотя представляют интерес в стилистическом плане, с точки зрения своего содержания традиционны. Как уже говорилось, дополнения были внесены в основном в начальную часть Житий, повествующую о жизни святых до их приезда на Соловки. Описание соловецких подвигов преподобных, составляющее основную часть Житий, было перенесено в текст Похвальных Слов без значительных изменений. Прежде всего это касается Жития Савватия, поскольку в Слове нашли отражение все детали житийного повествования и большинство эпизодов, многие из которых были перенесены в Слово даже без переработки стиля /см., например, интересный в стилистическом отношении эпизод, рассказывающий о смерти святого Савватия/. В Слове на память Зосимы рассказ о жизни подвижника на Соловках по сравнению с Житием подвергся незначительной стилистической переработке и сокращению. Сокращение производилось в основном за счет устранения из текста диалогов действующих лиц, их высказываний, молитв, а также ряда описаний канонического характера /например, см. рассказ о поставлении Зосимы на игуменство, о подготовке к литургии после его возвращения в монастырь из Новгорода, о последней поездке Зосимы к архиепископу с просьбой о защите монастыря от боярских подданных/. Прямая речь передается в Слове в форме косвенной /характерный пример - переработка послания из Кирилло-Белозерского монастыря, адресованного соловецкой братии

и касающегося перенесения мощей преп. Савватия с Выга на Соловки/. Полностью выпущенными из текста Слова оказались интересный своей конкретностью, ярко описывающий жизненные реалии /борьба строителей с мошкарой - "комарами и мшицей" - с помощью костра, разведенного "дыма ради курящагося" и ставшего причиной пожара/ рассказ о чуде при построении новой церкви, а также рассказ о том, как благочестивый новгородец Памфилий расспрашивал преп. Зосиму о видении на пиру у боярыни Марфы, который содержательно полностью повторяет предшествующий разговор Зосимы со своим учеником Даниилом /в Слове имя ученика не называется/ и представляет собой в Житии дополнительное доказательство достоверности описанного чуда.

Но наибольший интерес представляют случаи, когда автор Слов внес в свой текст новые по сравнению с текстом Житий конкретные сведения и детали. Прежде всего это касается реалий Соловецкого острова:

Житие:

"Слышав же от живущих ту о острове, в море-окияне, сказовашеся, отстоит же от земля яко два дни шествия имяше. Глаголют же, округ его поприщь сто, и езера имяше посреде себе многи, и рыбы в них множество по родом их, а не морская, а иже в мори, то морская, есть и округ его ловища рыбам. И приходяще ловцы, ловлю творяху, и отхождаху восвояси. Остров же той древесы разными цветяше, и борием верси горам покровены, и по раздолиям всяко древо имяше, и ягодичия многоразлични бяху, и сосния превелия, и на вся потребы благостроины бяху" /Л.$6^{об}$-7/.

И далее: "Реша же ему насельницы местнии, иже прямо острова того живущии: "Есть убо остров той отстоит отселе не близ, но двема днеми в благополучие едва достизают и" /Л.$8^{об}$/.

Слово:

"Слышит же от неких во окиянстем мори отоку некоему быти, Соловки, тако зовом. Путь убо человеческаго пребывания неприятелен, никогда же тамо кому вселитися - неплаваемо бо то бывает в зиму, протяжет бо ся тамо зимнее время на шесть месяц или множае, при отоце же том точию в летнее время хотяи рыбных ради ловитв пребывает; от земля вдалее близ быти яко поприщь сто, тамошнею же мерою шестьдесят верст быти или мало что множае" /Ч.3. С.196-197/.

Автор Слова называет расстояние от побережья до Соловецкого острова – 100 поприщ /т.е. около ста верст/. Эти данные соответствуют редакции Волоколамского сборника, во всех других редакциях они отсутствуют. В Слове говорится также: "тамошнею же мерою шестьдесят верст быти или мало что множае". Скорее всего, эта цифра представляет собой обозначение длины или ширины острова и соответствует данным, содержащимся во всех редакциях Жития: "Глаголют же, округ его поприщь сто". В редакции Волоколамского сборника при этом читаем: "округ его верст сто или множае, а вдоль бяше острова того яко тридесят верст" /Л.217об/. Чем же объяснить такое несоответствие между данными Жития и Слова? Фактически в большей степени верны сведения Волоколамского сборника /около 100 км от побережья до острова, очевидно, имеется в виду ближайшая точка побережья – устье реки Выг, Сорока /ныне Беломорск/, и 25 км – длина острова в соответствии с современными данными/. Сведения же Жития о том, что "вокруг острова поприщ сто", вероятно, ошибочны, поэтому подверглись пересмотру автором Слова: он указал 60 поприщ вместо ста. Другие же дополнения о продолжительности зимы на острове, внесенные автором Слова, в Житии соответствия себе не находят.

Другие примеры:

Житие:	Слово:
"Землю же с подругом своим Германом копаху мотыками и от того питахуся, в поте лица, по глаголющему снедаху хлеб свой" /Л.10/.	"Питающеся же от сущих ту ягодичий лужных, потом же и землю воскопавше, от земных семен вметают, яко же тамошняя земля плодоносити может, и тем от гладу утеху обретаху" /Ч.3. С.201/.
/Герман/ "сказа ему вся по ряду, иже о блаженном Саватии, и о острове том состоянии, и о угодных местех ко устроению монастыря, иже дельныя земля, и древа к созданию храмов, и езера с рыбами, и морских рыб ловитвы/Л.20об/.	"Сказует же и отока устроение, удаление от вселенныя и человеча всячески пременена пребывания. И никто же тамо когда вселися преже авы Саватия, обаче хотящему тамо селитву имети ко утешению потребная может подавати земля острова оного, дубраве бо саморасленне суще тамо, и лугове мнози, в них же ягодичия лужная сладка на вкушение и нужную потребу телеси наполняюща, и вод

	сладких езера много, изводяще родове рыбам, и источницы проистекающа, и земля оратвенная, и вся, яже человеческу жительству исполняют" /Ч.2. С.362/.
"И обрете же место ко устроению довольно, на вмещение обители зело изрядно и прекрасно, да и езеро близ над морем, яко единем стрелением вдалее, ту бе и ловитва рыбам" /Л.20/.	"Разсмотряюще места, подобна своему разуму в покои, обаче от пристанища тихаго морскаго, иде же морстии пловцы от обуревания покои и тишину имеют. Мале вдалее от брега колибу водрузиша близ езера, в нем же сладце суще воде" /см. ркп. Троице-Серг. собр. РГБ, ф.304, №695, Л.188; в изд. здесь большой пропуск/.

Несколько дополнительных деталей по сравнению с текстом Жития сообщается в Слове о Германе: "И обрете тамо /Савватий/ черноризца стара Германа именем, безкнижна бо того и проста нравом" /Ч.3. С.200/; "Герману же знающу остров, готове поведая Саватиеви вся опасна о нем" /Ч.3. С.200/; "Герману же стяжания не имущу, пригвождающа на месте том, легок на пришествие" /Ч.3. С.200/.

Более конкретно в Слове описывается строительная деятельность в монастыре: "И тако возгражают хлевины многи на приятие хотящих пребывати с ними, и двор монастыря разширяют... Подобает и молитвенному храму быти, да же обще собирающеся, от всех, яко единех уст, славословие всех Владыце воздавается" /Ч.2.С. 480/. "Елма же умножившимся монахом, и вмещатися неудобно малости ради храма, тако же и тесноты трапезница, тем же и церковь велику и красну водрузи, много пространствия имея, яко же и на воздусе в начатце пришествия виде на месте, иде же света бысть блистание. Зиждет же вдалее, яко верженія камени, и трапезницу, при неи же и молитвенныи вторыи храм с восточныя страны во имя пресвятыя Богородица приснодевы Марии. Та же и хлевины многи возградив, каяждо друзе придержащися, еже и ограда двору купно, и хлевины мнихом, и яко стена граду зрящим являшеся от четырех стран двору хлевин устроение, посреди же двора, яко некое пресветлое око и всюду зряще, водрузися церковь" /Ч.2.С.491/. Ср. в Житии: "И начаста древеса сещи и келия здати" /Л.25/; "И по сем повеле созидати церковь величайшую святое Преображение на

на том месте, иде же виде луча божественная явльшася..." /Л.34об/
Описание, содержащееся в Слове, в образной форме достаточно точно отражает реальную планировку расположения зданий в Соловецком монастыре, отмечая ее характерную особенность: братские кельи располагались вдоль границ монастырской территории, представляя собой одновременно ее ограду. Поскольку, как показывают документы, до 1578 года в монастыре существовала лишь скромная деревянная ограда, символически отделявшая обитель от внешнего мира, то кельи, расположенные по периметру обители /то, что древние деревянные кельи и затем каменные братские кельи XVI века располагались на том же месте, что и возведенные в XVII веке, сохранившиеся до наших дней после многочисленных переделок каменные жилые здания, подтверждают археологические раскопки/, выполняли одновременно и функции монастырской стены[25], о чем говорит и автор Слова.

В тексте Слова находим и иные дополнительные конкретные подробности. Так, говоря о решении корельских рыбаков изгнать Савватия с Соловецкого острова, автор Слова подробно излагает их намерения: "И наследити и /остров/, и яже о нем ловитвенная места одержати, и дань собирати от приходящих рыбарь, управити та же и покорити места корельску языку..., и уже в руку все имея, твердо не пщуя уже и неизменяема наследие себе же и чадом своим и в роды содержати, и владети, и пределу зватися корельску; но да и черноризца отженет, или да поработит, не хотящу места отити" /Ч.3. С.201-202/.

Об архиепископе Ионе автор Слова дополнительно сообщает: "тогда пасыи божественную паству иже во блаженнеи памяти Иона, преемник сыи престола преподобнаго архиерея Евфимия" /Ч.2. С.480-481/. Перед рассказом о последней поездке Зосимы в Новгород в Слове находим: "Тогда же Феофилу в Новеграде престол приимшу" /Ч.2. С.495/.

Слово содержит многие другие мелкие детали, отсутствующие в тексте Жития. Например:

Житие:	Слово:
"...пождати ему /Савватию Нафанаила/ на Выгу при часовни" /Л.14/.	"...пождати того ему в молитвеннем храме оном. Храм же оныи молитвенный не бе священ великим священием, тем же ни же иереи при нем, не бо приноситися бескровна жертва в нем, но тако

	просто людие сельстии собираются тамо, молитвы творяще" /Ч.3. С.206/.
"И се приидоша к нему /к Зосиме/ два мужа светлы образом, влекуще за собою кережу" /Л.24/.	"Приходят бо два мужа незнаема к нему, светел имуще зрак, полно бремя несуще – яко же обычаи имут в Примории живущии бремена имети во отхождении зимных, своим же гласом зовомо кережа" /Ч.2. С.478/.

Оба приведенных примера можно рассматривать как стремление автора объяснить слова, которые, с его точки зрения, могли быть непонятны людям, не связанным с местной северной средой: "часовня", "кережа".

См. также примеры конкретизации другого типа:

Житие:	Слово:
"...и тако соль варя, приготовляху и даяху торжником на куплю, и взимаху от них всяко орудие на потребу монастырскую..." /Л.$26^{об}$/.	"...и соль варяще, потребная тою обретают – сребра бо не имяху, им же да купят одежие или железа и другая, ими же житие человече содержится, – сия вся солию куповаху" /Ч.2. С.482/.
"рыбную ловитву творяху" /Л.$26^{об}$/.	"И мрежие в море вверзают в ловитву рыбную" /Ч.2. С.482/.
/Марфа Зосиме/ "и даст монастырю деревню на реце, зовомеи Суме, на пристанищи брега морскаго" /Л.$46^{об}$/.	"вдавает же и двор на Суме-реце в пристанище монастырским работником, иже во внешнюю службу исходящим ключимо, в Примории суще" /Ч.2. С.496/ .

Анализ содержащихся в Похвальных Словах дополнений подобного рода к тексту Житий, указывающих на хорошее знание автором реалий жизни на Соловецком острове и истории Новгорода, неизбежно приводит к вопросу о том, какими источниками располагал в процессе своей работы автор Слов. Вопрос этот тем более правомерен, поскольку авторство Слов традиционно приписывается сербу – Афоните Льву Филологу.

Прежде всего, исходя из сопоставительного анализа текстов, следует попытаться выяснить, какая из указанных выше редакций Жития всего вероятнее была для автора Слов источником. Анализ

показывает, что использовать редакцию Волоколамского сборника автор Слов не мог. Прежде всего об этом говорит рассмотренный выше эпизод Похвального Слова Зосиме, содержащий сведения о происхождении и детстве святого. Как говорилось, сведения эти противоречат Волоколамскому списку. Р.П. Дмитриева отметила при этом, что и тот, и другой вариант сведений имеют относительно достоверный характер: поморские села Шунга и Толвуй, названные местом рождения Зосимы, располагались недалеко друг от друга[26]. В то же время, различие этих данных говорит об их разных источниках. Другим доказательством этого является еще один рассмотренный выше пример из текста Слова Савватию, содержащий описание реалий Соловецкого острова. Очевидно, что если бы автор Слова данные о расстоянии от побережья до Соловецкого острова почерпнул из текста в редакции Волоколамского списка, он использовал бы также и содержащиеся там данные о размерах острова. Видимо, первые сведения автор взял из списка другой редакции Жития /они одинаково представлены во всех редакциях/, а последние, отсутствующие в последующих редакциях, взял из другого источника, поэтому они и противоречат Волоколамскому списку. Наконец, на то, что в распоряжении автора Слов не было текста в редакции Волоколамского сборника, указывает то, что при работе над текстом он не использовал ни одного из конкретных сведений, читающихся в данной редакции и утраченных в результате последующих переработок Жития. С другой стороны, все дополнения конкретного характера, внесенные автором в текст Слов по сравнению с Житиями, не находят соответствия в Волоколамском списке.

Значит, в качестве источника автор Слов имел либо текст Жития в редакции ВМЧ, либо один из кратких вариантов /"Повесть о Житии", Сокращенная редакция/. В пользу первого предположения говорят следующие детали, нашедшие отражение в тексте Похвальных Слов: во-первых, в ВМЧ говорится о том, что Савватий и Герман обосновались на острове вблизи горы /т.е. горы Секирной/, в последующих редакциях это указание отсутствует, зато мы находим его вновь в Похвальном Слове Савватию. Ср.:

Житие в редакции ВМЧ:

"Видевше же место некое странно, и водрузиста хиз свои близ езера, малым вдалее от моря, имуще яко поприще едино, на том бе езере гора высока зело, в высоту простреся"/стлб. 508/[27].

Слово Савватию:

"Благостроине плавание получивше, достизают, и не по мале на нь же /на Соловецкии остров/ и восходят, и при единои от гор, тамо сущих, иже в высоту многу простреся, седают" /Ч.З. С.200-201/.

Житие в Сокращенной редакции:

"Видевше же место некое строино, и ту поставиша хиз свои близ езера, мало вдалее от моря, яко едино поприще" /Л.9об-10/.

Другой пример: в редакции ВМЧ Савватий, "получив извещение от Бога от телесных уз отрешитися", начинает молиться, чтобы Господь помог ему получить причастие - давно он был лишен такой возможности, как пишет составитель текста: "понеже бо многа времена не виде человека во острове, отнеле же Герман отиде, подруг его" /стлб. 510/. В последующих редакциях Жития этот текст отсутствует, в Слове же находим ему почти дословное соответствие: "Печалует, да некако благости тоя насладитися сподобится, не виде бо человека во отоце по отшествии Германове" /Ч.З. С.205/.

Еще более наглядным примером может служить рассказ о разговоре Савватия с жителями побережья о Соловецком острове до его встречи с Германом:

Житие в редакции ВМЧ:

"Они же жителие поразумеша мысль блаженнаго, яко хощет тамо вселитися, и реша ему: "О старче, остров он велик и вся ко устрою человеческаго жития имат. Мнозе и многими леты водворитися тамо многащи восхотеша и не возмогоша тамо житие имети страха ради морския нужа". Друзии же глаголаху: "Еще тя зрим, о мнише, во всяцеи убожественнеи нищете. То чим имаши питатися или согреватися, от старости же паче утесняем еси, яко ничто же могыи о себе сам соустроевати?" Рече же преподобныи Саватие: "Аз убо, о чада, такова владыку имам, естество старости юностна творяща и младенца до старости маститы возрастающа, убогих обогащающа и нищая питающа. Некогда бо ему 5-ю хлебы пять тысящь народа насытившу и 7-ю хлебы четире тысящи, и воду в вино приложьша". Поселяне же они, слышавше глаголанная от него, разум имущеи, дивляхуся. Друзии же, не имущеи смысла блага, ругахуся ему. Раб же Божии Саватие возложи упование на Бога, поразмыслив в себе, глагола реченное: "Возверзи на Господа печаль свою, и тои тя препитает" /стлб, 507-508/.

Слово Савватию:

"Поведают ему ведущии остров он, яже о нем, наместнии людие; яко помысл имат тамо водворитися, зазираем бывает от них, яко не ведуща морския нужда и яко недомысленна поносят, иже ничто же имения имущу и в пустем месте вселитися; укоряет же ся яко неразумей, старостию уже одержим сыи, кая же о себе устроити имат или может. Тои же тем Все сотворшему веровати отвещавает и надежду во нь известну имети, иже готову дающу пищу алчущим, аще и что, но убо готов за любовь своего Владыки скорбь и тесноту лобызати и самую смерть прияти, еже: "Никогда же слышано, яко кто упова на Господа моего и постыдеся коли - всяческим бо Творец тои всемощен сыи, и такова Владыку имея, сумнения весьма пременен". Таковая слышаще от состаревшася мужа, овии от них удивлению достоина глаголемая судивше, чужахуся, ови же, в смех низшедше, ругание творяху" /Ч.2. С.199-200/.

Ср. Житие в Сокращенной редакции:

"Они же жителие поразумеша мысль блаженнаго, яко хощет тамо вселитися, и реша ему: "Остров он велик и вся ко устрою человеческаго жития имат. Но мнози многими леты водворитися тамо хотеша и не возмогоша страха ради морскаго и нужда. Еще тя зрим, о старче, во всяцем убожестве и нищете. То чим имаши питатися или согреватися, от старости же паче утесняем еси, яко ничто же могыи о себе сам устроевати?" Друзии же, не имуще смысла блага, ругахуся ему. Раб же Божии Саватие положи упование на Бога, помысли в себе реченное: "Возверзи на Господа печаль свою, и тои тя препитает" /Л.8об-9/.

Приведенный текст Слова по своему содержанию и структуре в большей степени соответствует тексту ВМЧ, частично сохраняя выражения, отсутствующие в Сокращенной редакции.

Представленные выше примеры говорят о том, что, скорее всего, в качестве источника автор Похвальных Слов использовал в своей работе текст Жития в редакции ВМЧ. В связи с этим возникает еще один вопрос: какие источники использовал автор в тех случаях, когда он дополнял текст Жития? Прежде всего в этом отношении представляет интерес вопрос об источнике в тексте Слов дополнительных сведений, связанных с русскими реалиями и, в первую очередь, подробностями жизни на Соловецком острове. Если согласиться с традиционной версией, источником всех этих данных следует считать устные рассказы соловецкого инока Бог-

дана Русина, который был отправлен монастырской братией в Сербию или на Афон к Льву Филологу и привез ему для работы текст Жития. Однако необходимо поставить вопрос о существовании какого-либо письменного источника для всех приведенных выше данных. Сейчас мы можем говорить об одном таком источнике.

В процессе сопоставительного анализа списков удалось обнаружить среди них два, содержащих текст Жития Зосимы, характеризующийся отличиями, представляющими интерес в свете рассматриваемой проблемы: ркп. из собр. Научной биб-ки МГУ, №1303, датируемая концом ХУI - нач. ХУII века и представляющая собой большой сборник /формат I^{o}/, включающий статьи из Пролога на весь год, Слова о Псково-Печерском и Святогорском монастырях, Предисловие к Житию Зосимы и Савватия, которое традиционно атрибутируется Максиму Греку, и текст Жития Зосимы /Л.804-837/; а также ркп. из собр. Пискарева РГБ, ф.228, №132, 4^{o}, датируемая ХУII веком, сборник-конволют, содержащий в основном службы, жития и похвальные слова на память новгородских святых /вторая часть этого сборника содержит Слово Григория Богослова на святую Пятидесятницу и собрание различных толкований на Апостольские деяния/, среди новгородских статей первой части сборника- Житие Зосимы Соловецкого /Л.265-306$^{\underline{об}}$/, Статья о поставлении гробницы над телом преп. Зосимы из числа посмертных чудес /Л. 306$^{\underline{об}}$-307/, Житие Савватия Соловецкого /Л.307$^{\underline{об}}$-320/. Важно отметить, что в первом сборнике Житие Савватия вообще отсутствует, а во втором помещается после Жития Зосимы и указанной статьи из состава чудес, что в целом для рукописей, содержащих полный текст Жития Соловецких святых, совершенно не характерно и говорит, очевидно, о том, что текст Жития Савватия был переписан по другому источнику /Житие Савватия читается здесь в редакции с Предисловием Максима Грека/. Рассматриваемый вариант текста Жития Зосимы содержит обширное вступление, также указывающее на то, что Житие Зосимы в данном случае, скорее всего, переписывалось независимо от Жития Савватия, поэтому нуждалось в оформлении своего собственного начала. Исходя из вышесказанного, в дальнейшем будем обращаться только к тексту Жития Зосимы, представленному в рассматриваемых списках.

Сопоставление Жития Зосимы по указанным спискам с другими выделенными редакциями показало, что в данном случае, очевидно, следует говорить еще об одной, ранее не встретившейся нам, 8-й

редакции текста, которую далее будем называть I Дополненной. Не вдаваясь здесь в подробный анализ этой редакции и ее характерных отличий, отметим только, что, несмотря на то, что она представлена в рукописях, датируемых XУII веком, текст ее генетически, по-видимому, является достаточно ранним и представляет собой результат непосредственной переработки в направлении дополнения редакции ВМЧ. Скорее всего, эта редакция могла быть одним из источников, которыми пользовался автор Похвальных Слов.

Именно в тексте Жития Зосимы этой редакции мы находим сведения о родителях святого, соответствующие тексту Похвальных Слов:
"Сеи убо преподобныи отец наш Зосима родися от благочестиву и християну родителю, отца Гавриила и матери Варвары, от нею же научен бысть святым книгам, и от юности сосуд бысть в наприятие Святому Духу" /Л.268/[28].

Интересно отметить, что сведения о месте рождения преп. Зосимы /село Толвуй/ автор Похвальных Слов взял, видимо, из другого источника, поскольку составитель рассматриваемой редакции ограничился в данном случае сведениями, содержащимися в ВМЧ: "...от тамо живущих единои веси Новгородцкие державы" /Л.268/. Ср. в ВМЧ: "Бе некии муж, отвержеся мира, именем Зосима, сеи бяше благочестивую и богатую родителю сын, во едино от тамо живущих веси Новгородцкие державы" /стлб.515/.

Сведения о родителях Зосимы содержатся в тексте рассматриваемой I Дополненной редакции, в тексте Похвальных Слов и в редакции с Предисловием Максима Грека, тогда как сведения о месте рождения святого - только в Похвальных Словах и в редакции с Предисловием Максима Грека. Это говорит о том, что, скорее всего, у автора Похвальных Слов был еще один, неизвестный нам источник, из которого он почерпнул сведения о месте рождения Зосимы, а составитель редакции с Предисловием Максима Грека, в свою очередь, воспользовался текстом Похвальных Слов, что, как говорилось выше, подтверждается и хронологией создания этих произведений.

В I Дополненной редакции находим также и сведения об "источниках сладких вод" на Соловецком острове, которые затем использовал автор Похвальных Слов: "и езера, имеюще воды сладки" /Л. 268/; ср. в Похвальном Слове Зосиме: "и вод сладких езера многа" /Ч.2. С.362/. В редакции с Предисловием Максима Грека эти

сведения отсутствуют.

То же можно сказать и о другом соответствии между текстом I Дополненной редакции и Похвальным Словом Зосиме, не нашедшем отражения в редакции с Предисловием Максима Грека. В I Дополненной редакции мы находим источник внесенного в текст Похвального Слова уточнения, отсутствующего в ВМЧ:

Похвальное Слово:	I Доп. редакция:
"Архиереи же помысли тщетну быти делу – удальшуся от вселенныя месту, приближну же сущу фругом /?/ Мурманским и Каянским, еда что и ненадежно постражут от них, и дивия Лопь близ сущи"/Ч.2.С.481/.	"Архиепископ же глаголя в себе: "Где селико, вдалие отче, людеи, да кто может быти тамо? Бе бо приближилося тое место земли Муромскои, и Каянскои, и Лопской, и корильских людеи" /Л.277об–278/.

Таким образом, сказанное выше позволяет говорить о нескольких известных нам письменных источниках, которые использовал в своей работе автор Похвальных Слов. Поскольку неизвестно, какая редакция Жития Савватия содержалась в рукописях вместе с I Дополненной редакцией Жития Зосимы, а возможно, эта редакция Жития вообще существовала независимо от Жития Савватия /например, в сборниках минейного типа, имевших строго календарную основу, где Житие Савватия и Житие Зосимы помещались в разных томах в соответствии с датами их памяти – 27 сентября и 17 апреля по старому стилю/, то для Похвального Слова Савватию источником следует считать редакцию ВМЧ. Для Слова на память Зосимы, наряду с редакцией ВМЧ, а возможно, без ее использования, одним из источников, скорее всего, являлся текст вновь выделенной нами I Дополненной редакции. Дальнейшее исследование списков Жития, возможно, поможет дополнить эти сведения. Сказанное, в то же время, еще раз подтверждает, что редакция с Предисловием Максима Грека, очевидно, не являлась источником для автора Похвальных Слов, а зависимость этих текстов друг от друга, скорее всего, была обратной.

Анализ текста Похвальных Слов позволяет также высказать ряд дополнительных предположений относительно личности их автора. Особый интерес в связи с этим представляет вопрос о том, каково было отношение Льва Филолога к событиям современной ему русской

действительности, в особенности в тот период, когда он предположительно проживал на Руси /10-20-е годы XVI века/. Р.П. Дмитриева считает, что, скорее всего, он был связан с кругом Максима Грека и Вассиана Патрикеева, являясь противником иосифлянской группировки, поэтому новгородский архиепископ Макарий не включил в Софийский список ВМЧ произведений Льва Филолога, отдав предпочтение произведениям Пахомия Серба, а сочинения Льва Филолога включил позже в Успенский и Царский списки уже в Москве, будучи митрополитом всея Руси[29]. Для определения авторской позиции большое значение имеет эпизод из начала Похвального Слова Зосиме. С точки зрения требований композиции панегирического произведения эта часть текста представляется совершенно излишней, сложно определить даже, как она связана с содержанием Слова в целом. Скорее всего, ее следует рассматривать как своеобразное авторское отступление, выражающее взгляд на события того времени, когда создавалось произведение:

"В последнее же лето наконец владычества иже царствия тезоименитаго, иже рожение от княжеския и царския крови смешение имевшаго, ревнителя, глаголю, християнстей вере, нищелюбца и мнихочтителя, иже царство сыну предав, четверолетну сущу, сам, мнишество лобызав, умре мирови купно и здешняя жизни, святою схимою украшен и Варлаам переименовав; в начало же владычества юнаго, иже благодати тезоименитаго, и матере его Елены, благочестивою владыку Руси, в епископство архиерея, иже блаженству тезоименитаго, единодушно вси живущии неразумнии людие к просвещению притекоша и вси быша овчата Христова, иже преже дивии зверие. Прогнаша бо ся нечистии бесове от них, разсыпашася чародеиства и все бесовское мечтание исчезе, водрузишася церкви во имя Господне, возградишася жертвенницы нескверннии, чистотнии же паче, и освятишася Богови тщанием и подвигом блаженству тезоименитаго архиерея, освятиша же ся и людие в них Господеви, просия чистота веры православныя, прочее неразумнии сынове света, язык свят, царско священие устрояются. Тако прещедрыи Господь дивно содела им спасение своею благостию и своего раба одари и толику ему благодать дарова, яко и тех привлещи ко истиннеи вере" /Ч.2. С.349-350/.

Речь здесь идет о событиях 1533 года, когда 3 декабря скончался великий князь Василий Иванович, принявший перед смертью схиму под именем Варлаама. Автором описываются события 1533-38

годов /до смерти Елены Глинской/, когда фактическая власть принадлежала боярской думе, а малолетний князь Иоанн и его мать Елена получили торжественное благословение на великое княжение по воле умершего Василия Ивановича от митрополита Даниила. Именно митрополит Даниил, стоявший во главе иосифлянской группировки и бывший инициатором церковных Соборов, осудивших Максима Грека, Вассиана Патрикеева и их единомышленников, в последние годы жизни Василия Ивановича был одним из наиболее влиятельных лиц в общественной и политической жизни. В 1531-33 годах великий князь окончательно склонился в пользу иосифлян, а постриженники Волоколамского монастыря в лице митрополита безусловно одобряли его действия и поддерживали их своим духовным авторитетом. После смерти Василия Ивановича Елена Глинская опиралась в основном на боярскую думу, в которой сначала Даниил был первым лицом. Постепенно Даниил в значительной мере утратил свое личное влияние на боярство, но Елена до смерти оставалась опорой митрополиту[30].

В свете всего сказанного обращает на себя внимание та оценка, которую дает автор Слова деятельности Даниила после смерти великого князя: "в епископство архиерея, иже блаженству тезоименитаго, единодушно вси живущии неразумнии людие к просвещению притекоша и вси быша овчата Христова..."; "возградишася жертвенницы нескверннии, чистотнии же паче, и освятишася Богови тщанием и подвигом блаженству тезоименитаго архиерея...". Подобная оценка деятельности митрополита в период назревания боярской смуты могла быть дана только его ближайшим стронником. Вряд ли возможно допустить, чтобы автором этого текста был сподвижник Максима Грека и Вассиана Патрикеева, особенно если учесть тот факт, что произведение писалось вскоре после церковных Соборов 1531 года, осудивших Вассиана и Максима.

В пользу предположения, что автор Похвальных Слов Зосиме и Савватию был близок к кругу сторонников митрополита Даниила, говорит также то, что при сравнении Слов с произведениями самого Даниила можно обнаружить много примеров не только их содержательной и идейной близости, но и почти дословного совпадения текстов. Таковы, например, многочисленные рассуждения нравственно-моралистического характера, которым посвящены многие Слова митрополита Даниила и которым уделяет немало места автор Слов Зосиме и Савватию /см., например, Слова 3-е, 12-е, 14-е

Данииловского Соборника[31]/, традиционные для христианской письменности размышления о бренности земной жизни /Слово 16-е Соборника/, рассуждения об обязанностях и взаимных обязательствах игумена и монастырской братии, шире - "пастыря" и "пасомых" /Слово 2-е и 5-е Соборника/. Очевидно, автор Похвальных Слов Зосиме и Савватию был знаком с произведениями Даниила, мог использовать их в своей работе и, возможно, сознательно ориентировался на них как на образцы. В таком случае, он должен был быть одним из сторонников, единомышленников Даниила и разделять интересы и убеждения представителей его круга.

О том, что автор Похвальных Слов разделял многие иосифлянские идейные установки, можно также найти указания в тексте. Особое внимание уделено автором Слов, как отмечалось выше, описанию различных требований монастырского устава, мелких подробностей регламентации быта и поведения братии в обители. Все эти эпизоды очень близки между собой в содержательном и стилистическом плане, в основе их лежит представление об устроистве монастырского общежития в строгом соответствии с соблюдением правила, выраженного кратко самим же автором: "Ослушание смерти вина, и послушание животу" /Ч.З. С.97/. Принцип беспрекословного послушания и полного подчинения воли монаха настоятелю, строгая регламентация внешней стороны монастырской жизни были характерны именно для иосифлянского направления. Все эти установки закреплены Уставом Иосифа Волоцкого[32], в отличие от Предания и Устава Нила Сорского, основное внимание составителя которых было уделено проблемам внутреннего самоусовершенствования иноков[33].

Говоря о мировоззрении автора Слов, следует обратить внимание еще на один отрывок из текста, в котором вновь находят прямое выражение его идейные установки: "Сице бо лепо мужу боголюбцу, своими руками делающу, свои хлеб ясти и ничто же делати мнимым им благоговеинством и лихоимствовати ближняго, насиловати во усилии его, притворным благоговеинством чужия труды поядати... Но что раздражишася нецыи ныне на ны, сии, иже туждим трудом готови простирати руце на приятие приносимым им? Слышавше похвалу предобрым мужем, иже от своих трудов ядят и неимущим подают от усилия си, им же и возмездие много от великодаровитаго Бога, своих укоризну не щуют быти онех похвалу. Сим же паче яко чужим желателе обличишася, с восхищающими равно, стыдятся и о сих хапляются, и люте болезнуют, и на ны негодуют, яко сия гла-

голавша. Что сия, о премудрии? Еда от нас таковая словеса изыдоша, да и в лепоту негодовати на ны, или до вас точию достигоша, да болезнуете? Но от Моисея в сущие тогда племена, даже и до пришествия Владычня, слышано бысть слово сие, еже не похищеши, еже имат ближнии твои. И Господеви совершеннеише веления и высочаишая всадивщу, пришед бо в закони: "Будите щедри, - глаголя, - яко Отец ваш небесныи щедр есть", и апостоли: "Терпите до пришествия Господня,-увещавают, глаголюще, - ждуще упования и явления славы Господня". Тем же болезнуяи о сих да увещает Божественнаго Духа и Слова Божия Иисуса и да не глаголет сих, заповесть же евангелистом, да запретит и апостолом, и пророком да возбранит. Ныне же ничто же ново смеющим вводити, но яко же от учителеи церкви соборная слышаще, преже утверженная глаголем. И что прочее вам и нам? Яве, яко ничто же, но точию вам или она преставити, или себе исправити и тако от глаголания освободитися. Аще бо и нам молчащим, вещи сами явленне ~~сами~~ вопиют" /Ч.2. С.368; 471-473/.

Приведенный отрывок явно носит полемический характер и направлен против тех, кто "чужия труды поядает". Возникает закономерный вопрос: следует ли рассматривать этот текст в качестве поучения и обличения нравственно-моралистического характера, традиционного для христианской письменности, или, учитывая условия общественной борьбы в литературе рассматриваемого периода, здесь следует говорить о том, что полемика направлена в данном случае против иосифлянства как идейного направления, а автор выразил нестяжательские установки? По-видимому, первый вариант ответа на этот вопрос является в большей степени правильным. Полемика ведется здесь по достаточно абстрактному вопросу моралистического характера о необходимости труда, "рукоделия" и личного нестяжания иноков, который одинаково решался как представителями иосифлянского, так и нестяжательского направлений. Причем именно иосифляне, уделявшие столь значительное внимание вопросам организации внешней стороны монастырского быта, обращались к этой проблеме наиболее часто. Много примеров, близких по своей содержательной направленности рассматриваемому тексту, можно найти,в частности, в произведениях того же митрополита Даниила /см., например, Слова 12-е, 16-е Соборника/. Помимо того, ссылки на авторитет Священного Писания как главное доказательство истинности своих рассуждений, используемые в

полемике автором Похвальных Слов, также в большей степени характерны для произведений иосифлянской школы, представители которой были склонны к признанию незыблемости церковных традиций и авторитетов и отрицали любую возможность критического подхода к ним.

Таким образом, все сказанное выше позволяет усомниться в правильности отнесения автора Похвальных Слов Зосиме и Савватию по его убеждениям к числу сторонников нестяжательского направления, тем более ближайших сподвижников Максима Грека и Вассиана Патрикеева. По-видимому, автор Слов был связан с традициями иосифлянского направления.

Следует также отметить, что замечание Макария Булгакова о том, что составитель Похвальных Слов Михаилу и Феодору Черниговским, очевидно, находился в момент создания этих произведений на Руси, поскольку прекрасно разбирался в исторических событиях и политических течениях русской общественной жизни того времени и "обращался к своим слушателям, как бы находящийся и проповедующий среди них лично"[34], в полной мере, по-видимому, можно отнести и к Словам на память Зосимы и Савватия, что полностью подтверждается анализом их текста. Автор прекрасно ориентируется в современных для него событиях русской действительности и реалиях русской жизни, что, как было показано, нашло отражение в тексте созданных им произведений. В связи с этим можно предположить, что традиция, связывающая создание этих текстов с именем русского автора, могла иметь под собой значительные основания.

Атрибуция же Похвальных Слов сербскому агиографу, могла быть обусловлена местными причинами, например, свойственным соловецкой братии стремлением связать создание произведения, посвященного прославлению памяти основателей их обители, с именем известного в то время автора, живущего далеко от Соловков, и тем самым подчеркнуть, что авторитет Зосимы и Савватия широко распространился в дальних землях. Это предположение, однако, вызывает сомнение в том отношении, что совершенно неизвестно, какие произведения создал Лев Филолог в Сербии, потому был ли он известен там и на Руси. Сербские источники, как уже отмечалось, сведений о таком авторе не содержат, все русские произведения, приписываемые Льву Филологу, приписываются также и Зиновию Отенскому. В этом отношении следует еще раз обратить внимание на

упоминавшийся уже здесь Овчинниковский сборник РГБ /ф.209, №289/, содержащий почти все произведения, приписываемые одновременно Льву Филологу и Зиновию Отенскому, причем писец однозначно рассматривал их как произведения одного автора, о чем говорят заглавия:

-"Месяца септеврия в 27. Филолога Черноризца Слово о преп. Савтии...";
- "Месяца априля, 17. Черноризца Слово о Пасце и о преп. Зосиме.";
- "Калугера того же о святых великомученику новую, иже от Чернигова, славною Михаиле и Феодоре синглитице...";
- "Того же черноризца о святых великомученицех Михаиле и Феодоре новых, иже от Чернигова..." /Нач.: "И о Михаиле вкупе речем, вкупе и о Феодоре...", Слово традиционно всеми исследователями, начиная с Н.И. Субботина, атрибутируется Зиновию Отенскому/;
- "Того же о иноци Иосифе, иже состаи общии монастырь близ Волока Ламскаго..." /Житие Иосифа Волоцкого, написанное неизвестным/.

Возможно предположить также, что соловецкая братия, наоборот, намеренно приписала создание Слов перу неизвестного в то время серба, что могло быть обусловлено репутацией реального автора, нежеланием почему-либо называть его имя. В таком случае, послание Анкиты Льва Филолога, так называемые "Букви Филолога Черноризца", могло быть написано в Соловецком монастыре, потому оно намеренно имитировало сербское написание, что должно было стать наглядным подтверждением созданной легенды о нерусском происхождении автора. Может быть, именно этим объясняются особенности орфографии письма, которые невозможно свести к сербизмам, хотя данный вопрос нуждается в специальном изучении и значительно осложняется невозможностью непосредственно обратиться к рукописному тексту. Сказанное, возможно, объясняет и отмеченное Н.И. Субботиным противоречие между языком Послания и Похвальных Слов, написанных на достаточно правильном церковно-славянском языке с использованием сложных синтаксических конструкций и не содержащем явных сербизмов[35]. Причиной же нежелания назвать имя реального автора, наряду с другими, могла быть его опала, ссылка, либо принадлежность к противоположной общественно-религиозной группировке. В данном случае следует вновь, по-видимому, говорить о борьбе нестяжательской и иосифлянской группиро-

вок, которая значительно обострилась в то время, когда создавались Похвальные Слова на память Соловецких святых.

К этому времени Максим Грек был осужден вторично церковным Собором /1531 год, первый раз – в 1525 году/ и сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь, такая же участь постигла и близких к нему людей, разделявших нестяжательские идеи – были сосланы, в частности, Медоварцев и Силуан. Как предполагает Ф. Калугин, среди попавших в опалу сторонников Максима мог быть и Зиновий, сосланный в Отню Новгородскую пустынь около 1526 года[36]. Этот факт из биографии Зиновия Отенского, наряду с тем, что его именем настойчиво подписываются произведения Льва Филолога в русских рукописях, может говорить в пользу того, что Зиновий действительно мог быть реальным автором этих произведений. Очевидно, произведение, посвященное прославлению памяти основателей Соловецкой обители, нежелательно было связывать с именем человека, находившегося в опале, да еще к тому же поддерживавшего нестяжателей: первоначальная редакция текста Жития Зосимы и Савватия создавалась при участии и поддержке новгородского архиепископа Геннадия, единственный наиболее близкий к ней список дошел до нас в рукописи из собрания монастыря Иосифа Волоцкого, переписанной уже в первой четверти XVI века, именно эта редакция, скорее всего, была взята за основу при подготовке текста Жития для ВМЧ митрополита Макария, поэтому можно говорить, что над прославлением памяти Соловецких подвижников до этого трудились прежде всего иосифляне.

В то же время, как неоднократно говорилось выше, по своему содержанию Похвальные Слова на память Соловецких святых вряд ли могут быть приписаны автору, разделявшему нестяжательские воззрения, потому атрибуция их Зиновию Отенскому в этом отношении может вызвать сомнения. Однако здесь необходимо учитывать, что о Зиновии нельзя говорить как об убежденном стороннике Максима Грека. Известно, что Зиновий радикально расходился с Максимом в таком важнейшем вопросе, как в вопросе о праве монастырей на владение имуществом, о чем прямо говорил в своей книге [37]. Ф. Калугин отмечал также, что отсутствуют какие-либо заметные следы влияния письменных трудов Максима на литературную деятельность Зиновия[38]. Очевидно, Зиновий мог расходится с нестяжателями и по другим, менее значимым вопросам, что, с одной стороны, не мешало ему относиться к Максиму с прежним уважением как

4-1530

к своему учителю, а, с другой стороны, возможно, не мешало иосифлянам признавать его произведения, во многом отражавшие их собственные идейные установки, не называя, однако, при этом, имени их автора. Может быть, поэтому Макарий и не включил в состав Софийского списка ВМЧ Слово о Михаиле и Феодоре Черниговских, о чем говорит Р.П. Дмитриева, поскольку оно было написано Зиновием, когда последний находился еще в одном стане с нестяжателями, и затем, позднее, будучи уже митрополитом всея Руси, Макарий включил это Слово в Успенский и Царский списки, опять же с именем Льва Филолога, когда Зиновий, возможно, уже отошел от нестяжателей и разошелся с ними по важнейшим вопросам, из-за которых собственно и велась полемика между этими направлениями.

Авторство Зиновия могло бы объяснить и то, что большинство произведений, приписываемых Льву Филологу, так или иначе связано с Новгородом: Слова на память Зосимы и Савватия посвящены прославлению монастыря, лежавшего в пределах Новгородской епархии, и отражают многие реалии жизни Новгорода и Русского Севера, а в Слове на память Михаила и Феодора Черниговских в объяснении, почему Новгород не пострадал от нашествия Батыя, находим развернутую похвалу новгородцам: "…/Батый/ великое мучительство всему русскому языку сътвори, протече же даждь и до предел Великаго Новаграда. Тамо же внити ему, яко же глаголют мнози, Божественная сила возбрани: ибо здравьствоваше тогда Великии Новград от злобы оноя, чист бо бяше зависти и неправды и гръдости, равность в себе наипаче любяще и нравом некако прости, гордитися не зело ведяще, наипаче же церковная мужа зело почитаху и учителеи стыдящеся помногу, удобь послушны поучаемым суще, ко архиерею же по истине, яко овца к пастырю и яко к Христу говеяху - еже и сыроядца оного не попусти вредити или озлобити, но внегда к пределом их приближитися, купно постыдевся, плещи вдаде, Божественнеи силе возбраняющи ему"[39].

Все сказанное говорит о том, что, возможно, появление имени Зиновия Отенского в названиях произведений, приписываемых Льву Филологу, не является простым недоразумением, как посчитал Ф. Калугин, а указывает на их реальное авторство, о котором в силу причин, обусловленных общественно-религиозной борьбой той эпохи, говорить открыто было нежелательно. В то же время, отсутствие достоверных фактических сведений как о самом

Льве Филологе, так и о личности Зиновия Отенского заставляет ограничиться в этом отношении лишь предположениями.

В любом случае, изучение вопроса об источниках Похвальных Слов на память Зосимы и Савватия и об их отношении к разным редакциям Жития Соловецких святых позволяет расширить существующие представления о личности их автора, что, в свою очередь, дает дополнительные возможности для решения сложнейшей проблемы их атрибуции.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Рукопись отмечена Я.С. Лурье: ст. Житие Иосифа Волоцкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. -Л., 1988. Т.2. Ч.I. С.274.

2. Православный собеседник. -Казань, 1859. Ч.2. С.229-240; 347-368; 471-5II; Ч.3. С.96-II8; 197-216.

3. Субботин Н.И. Сведения о Филологе Черноризце, проповеднике XYI века. //Прибавление к Творениям святых отцев. - 1859. Ч.I8. С.522-548.

4. Строев П.М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. -Спб., 1882. С.274.

5. См., например: Трифуновић Ђ. Азбучник серпских средновековних књижевних појмова. -Београд, 1974; Радојичић Ђ. Творци и дела старе серпске књижевности. - Титоград, 1963; Кашанин М. Серпске књижевность у среднем веку. - Београд, 1975.

6. Лихачев Д.С. Забытый сербский писатель перв. полов. XYI века Анкита Лев Филолог. // Горски Вијенац, Cambridge, 1969. P.215-219. A Garland of Essays, Offered to Prof. E.M. Hill; Дмитриева Р.П. К литературной деятельности Льва Филолога. // Исследования по древней и новой литературе. -Л.,1987. С.64-68.

7. Иванов С.В. Кто был автором анонимного Жития преп. Иосифа Волоцкого. //Богословский вестник, сентябрь, 1915. Т.3. С.173-190; Лурье Я.С. ст.Житие Иосифа Волоцкого //Словарь книжников... С.273-275.

8. Субботин Н.И. Сведения о Филологе Черноризце... С.526.

9. Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемические и церковно-учительные произведения. -Спб., 1894.

I0. Дмитриева Р.П. К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога... С.65-66.

II. Субботин Н.И. Сведения о Филологе Черноризце... С.537.

I2. Дмитриева Р.П. К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога... С.65.

I3. Бегунов Ю.К. Три описания весны /Григорий Назианзин, Кирилл Туровский, Анкита Лев Филолог/. //Сборник историје књижевности. Отделение языка и књижевности. -Београд, 1976. Т.I0. С.270.

I4. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. -М., I87I. С.I90-203.

I5. Яхонтов И.К. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. - Казань,I88I. С.I3-32.

I6. Дмитриева Р.П. Слово о сотворении Жития начальник Соловецких Зосимы и Савватия. //Русская и армянская средневековые литературы. -Л.,I982. С.I23-I26; Значение Жития Зосимы и Савватия Соловецких как культурно-исторического источника. //Армянская и русская средневековые литературы. -Ереван, I986. С.2I5-228; Житие Зосимы и Савватия Соловецких. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. -Л., I988. С. 264-267; Житие Зосимы и Савватия Соловецких в редакции Спиридона-Саввы. //Книжные центры Древней Руси XI-XУI веков. Разные аспекты исследования. -Спб., I99I. С.220-225.

I7. Минеева С.В. Житие Зосимы и Савватия Соловецких: история текста и стиль /по рукописям XУI-XУII веков/. Автореферат диссертации канд. филолог. наук. -М., I993.

I8. Дмитриева Р.П. Значение Жития Зосимы и Савватия Соловецких... С.2I7-2I9; Житие Зосимы и Савватия...//Словарь книжников... С.266.

I9. Дмитриева Р.П. Значение Жития Зосимы и Савватия Соловецких... С.2I8.

20. Там же. С.222.

2I. Там же. С.222.

22. Далее сноски на источники в тексте с указанием листа рукописи, столбца или страницы печатного издания.

23. Далее при отсутствии специальных оговорок для сопоставления привлекается текст Житий в Сокращенной редакции по ркп. Троице-Серг. собр. РГБ, ф.304, №693.

24. См. ркп РГБ, ф.II3, собр. Иосифо-Волок. мон-ря, №659, перв. четв. XУI века.

25. Скопин В.В. На Соловецких островах. - М.: Искусство. - I99I. С.34-9I.

26. Дмитриева Р.П. Значение Жития Зосимы и Савватия... С.222.

27. ВМЧ цит. по изданию Археографической Комиссии, Спб., I9I2, за I7 апреля.

28. I Доп. редакция цит. по ркп. РГБ, собр. Пискарева, ф.228, №I32.

29. Дмитриева Р.П. К вопросу о литературной деятельности Льва Филолога... С.66-67.

30. Жмакин В.Г. Митрополит Даниил и его сочинения. -М., I88I.

3I. Там же. Приложения.

32. Духовная грамота преп. игумена Иосифа о монастырском устроении. - ВМЧ за 9 сентября. -Спб., I868. Стлб.499-587; Лурье Я.С. Краткая редакция Устава Иосифа Волоцкого - памятник идеологии раннего иосифлянства. //ТОДРЛ. Т.I2. I956. С.I23-I267

33. Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Предание и Устав. - Спб., 1912; Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. -М-Л., 1960. С.18-22.
34. Макарий /Булгаков/. История русской церкви. Изд. 2-е. - Спб., 1891. Т.7. Кн.2. С.386.
35. Субботин Н.И. Сведения о Филологе Черноризце... С.526, примечание.
36. Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский...
37. Зиновий, инок Отенский. Истины показание к вопросившим о новом учении. -Казань, 1863. С.890-905.
38. Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский... С.203-204.
39. ВМЧ за 20 сентября, -Спб., 1868. Стлб.1313.

47-1530

Алехина Л. И.

Образ Горя-Злочастия (к вопросу о мировозарении автора "Повести о Горе-Злочастии)

С момента открытия "Повести о Горе-Злочастии" в 1856 г. возник спор о корнях этого произведения. Одни считали его "чисто народным", другие - "сочиненным произведением", его рассматривали и как духовный стих, и как былину\1. В современном литературоведении также нет однозначного взгляда на "Повесть о Горе-Злочастии": в нем видят или произведение книжно-литературного творчества, или же произведение, стоящее на стыке фольклорных и книжных традиций\2. В одном из последних исследований в Повести, исключая ее вступление и заключение, подмечены черты, присущие даже волшебной сказке\3.

Важным в решении вопроса о взаимодействии фольклорной и книжной традиций в Повести является образ Горя-Злочастия, с самого начала вызывавший различные интерпретации. Н. И. Костомаров видел в этом образе "олицетворение отвлеченных понятий", которые составляют "стихию всякой мифологии"\4. Ф. И. Буслаев считал Горе-Злочастие "художественным олицетворением нечистой совести", "отражением нечистого, темного состояния души" самого доброго молодца, его "жалким двойником", "фантастическим существом", которым пугает себя "расстроенное воображение героя", так что "борьба его с Горем есть борьба с самим собою". И еще с более современными мерками исследователь подходит к этому вопросу, когда считает, что в художественном образе нечистого Горя-Злочастия нашли отражения наших предков о фортуне\5.

Однако, не говоря уже о том, что в Словаре И. И. Срезневского слово "фортуна" просто не зафиксировано, само слово "судьба" (от слова "суд") понималось прежде всего как неизбежность предстояния перед Господом на Страшном Суде\6. Современный же взгляд на судьбу как на неизбежность и некую предопределенность в жизни человека не соответствует средневековым понятиям: человек "самовластен", Господь не предопределяет его судьбу ("Вся убо предзнает Бог, не вся же предопределяет; предзнает бо и сущая в нас, не предопределяет же сия, не бо хощет злобу бывати, ниже нудит добродетель" - писал Иоанн Дамаскин \7). Но и в дальнейшем в анализе этого образа в значи-

тельной степени использовались критерии, выработанные для литературы нового времени. Так, Д.С. Лихачев практически разделяет точку зрения Ф.И. Буслаева, считая, что "молодец представлен в повести жертвой своей собственной судьбы", персонифицированной в образе Горя-Злочастия, которое возникает как "порождение его боязливого воображения"\8. В.В. Кусков считает, что образ Горя "как и в народных песнях, олицетворяет трагическую участь, судьбу, долю человека"\9. "Злым духом", "искусителем" и в то же время (модернизируя и несколько размывая смысл) "двойником молодца" называет Горе-Злочастие А.М. Панченко\10.

Попробуем еще раз проследить, является ли образ Горя лишь персонификацией отвлеченных понятий - судьбы, нечистой совести, а также уяснить позицию самого автора Повести в оценке этого образа. Здесь важным представляется обратиться к трактовке образа Горя в народных песнях и к некоторым аспектам христианского учения. И первое, на что обратим внимание, это мотивировка появления Горя.

Народные песни практически никогда не пытаются объяснить причину появления этого персонажа в каждом конкретном случае, хотя нередко он "привязывается" к герою за его отступления от определенных нравственных норм (за ослушание родителей, пьянство, распутство, похвальбу), но в песнях не акцентируется на этом внимание, не дается никакого объяснения. Сам герой иногда даже не может понять, откуда взялось это Горе : "На роду ли мне горе было удисано,/ На делу ли ты мне, горе, доставалось, /В жеребью ли ты мне, горюшко, повыпало?" (с. 70) \11.

Для песен характерно и такое появление Горя, которое не связано с порочностью героя: это может быть результатом несчастливого замужества и страдания от злобной свекрови, или бедности крестьянина. Чаще всего первое появление Горя в песне слабо мотивировано. Наиболее ярким примером является песня "Горюшко" (с. 41-47), где пять встреч молодца с "бабищей ярыжной" заканчиваются тем, что его, напившегося до бесчувствия, начисто обирают, а после шестой такой встречи к нему почему-то привязывается Горюшко. Почему - текст песни не объясняет.

В Повести автор, напротив, совершенно четко выражает свою позицию, предваряя первое появление образа Горя, мотивируя его: причем это не есть результат расстроенного воображения героя, несчастной судьбы или бедности, но это результат греховности героя, из-за чего он становится добычей злых сил:

И по грехом молотцу
и по Божию попущению,
и по действу диаволю, -
пред любовными своими гостьми и други
и названными браты похвалился.
А всегда гнило слово похвальное,
похвала живет человеку пагуба...
Подслушало Горе-Злочастие
хвастанье молодецкое...

Здесь мы видим прямое совпадение с Иоанном Дамаскиным, объясняющим появление злых сил: "По попущению же Божию бывающу и крепотствуют, и прелагаются и преобразуются в яков хотят образ по мечтанию..."\12. Важно и то, что автор показывает последовательность событий, их взаимосвязь: грехи молодца приводят к Божию "попущению", после чего в дело вмешивается дьявол, подталкивая к еще большим грехам, и уже после похвальбы (грех тщеславия, гордости - одно из самых изощренных искушений) на сцену выходит Горе-Злочастие. Нил Сорский писал об этом: "Помысл тщеславия всех многосложнее, он объемлет почти всю вселенную и, как коварный изменник прекрасного города отворяет врата души всем бесам"\13. Как видим, автор Повести предельно ясно осознавал механизм подчинения души человека злу и не менее четко сформулировал это в своем произведении. Причем, имея ввиду душеполезность произведения, он сразу объясняет причину появления Горя, не интригуя читателя, не прибегая к недомолвкам.

Вторым важным моментом является способ воплощения зла в зримом образе. В песнях это явление некоего "серого" существа, "лыком подпоясанного", у которого "мочалами ноги изапутаны"; преследуя свою жертву, оно может воплощаться в образе собаки, серого волка, черного ворона; оно выскакивает из запечья и скачет по кабаку; оно неотступно следует за своей жертвой то с топорами, то с оружием, то с неводом и т.д. Почти во всех песнях образ Горя одинаков и именно таким оно однажды предстает и перед молодцем Повести, претерпевая те же превращения, что и в песнях. И здесь очевидно фольклорное начало этого образа. Но лишь в Повести Горе еще дважды является молодцу так, как ни разу не представало ни в одной народной песне: сначала во сне (но "тому сну молодец не поверовал"), а затем "ино зло то Горе излукавилось,/ Горе архангелом Гавриилом молодцу поп-

режнему [явилося]". Древнерусскому читателю было хорошо известно Слово Исаака Сирина, в котором говорилось, что "иногда же враг, под видом откровений от Бога, в сновидениях показывает что-либо человеку, а также во время его бодрствования преобразуется в светлого ангела, и делает все, чтобы мало-помалу убедить человека и хотя несколько привести в согласие с собой"\14. И в древнерусской литературе, начиная с самых ранних произведений, немало примеров этого изощреннейшего искушения человека дьяволом (достаточно вспомнить Киево-Печерский патерик или другие патериковые повести, включавшиеся в самые различные сборники). А в Скитском патерике один из рассказов прямо повествует о явлении дьявола в облике архангела Гавриила одному из схимников\15. К особому духовному вниманию призывали христианина и поучения отцов Церкви, например, Григория Богослова: "Злой дух принимает на себя двоякий образ, раскидывая то ту, то другую сеть: он - или глубочайшая тьма (явное зло), или превращается в светлого ангела (прикрывается видом добра и обольщает умы кроткой улыбкой, почему и нужна особенная осторожность, чтобы вместо света не встретиться со смертью)"\16. Повесть предстает словно поэтической иллюстрацией этих воззрений. Автор показывает Горе и как явный порок, и как светлого ангела, соответственно изменяя его речь. В первом случает это открытый призыв ко греху:

Ты пойди, молодец, на царев кабак,
не жали ты, пропивай свои животы,
а скинь ты платье гостинное,
надежи ты на себя гунку кабацкую,
кабаком то Горе избудетца...

Но однажды уже раскаявшийся в своем пьянстве, молодец не может соблазниться этими речами. Поэтому следующее появление Горя в образе архангела Гавриила автор сопровождает иной речью - искушение здесь более тонкое и лживое:

Али тебе, молодец, неведома
нагота и босота безмерная,
легота, беспроторица великая?
На себя что купить, то проторится,
а ты, удал молодец, и так живешь.
Да не бьют, не мучат нагих-босых,
и из раю нагих-босых не выгонят,
а с того свету суды не вытепут,

да никто к нему не привяжется,
а нагому-босому шумит разбой.

Здесь присутствует все: и лесть ("удал молодец"), и обещание своеобразного счастья в этой жизни ("не бьют, не мучат нагих-босых"), и уверение в наследовании райских обителей ("из раю нагих-босых не выгонят"). В этой речи как бы нет явного побуждения к пороку , более того, она вроде бы не противоречит христианскому учению ("Не собирайте себе сокровищ на земле" - Мф. 6.19-20). Но Горе-лжеархангел извращает христианское учение, и если Христос призывал: "Продай свое имение и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах" (Мф. 19.21), то Горе не предлагает раздавать милостыню, оно вообще не говорит, каким образом молодец должен стать нагим-босым. Дело в том, что в первый раз этот путь был указан: "пойди, молодец на царев кабак". Автор Повести психологически верно изображает искажение, извращение заповедей Господних, искушение, которому не смог противостоять простодушный молодец. Но в отличие от своего героя автор повести прекрасно знает, что "дьявол всегда лжет и никогда не говорит ничего истинного", что "видимый в них свет, не есть свет действительный"\17. Автор знает, что для этой реально существующей силы важно подталкивать человека на пути греха и порока все дальше и дальше, к пропасти.

Д.С. Лихачев, считая Горе двойником молодца, "художественным воплощением какого-то "чужого" начала в человеческой личности", отмечал, что "этот двойник преследует человека, отражает его мысли, при этом недобрые мысли, гибельные для него, в которых он как бы не виноват и которые его и не его одновременно\18. В этой теме "чужого начала" важно отметить, что автор Повести не сливает воедино мысли и слова Горя и самого молодца. Более того, первым словам Горя ("быть тебе от невесты истравлену, еще быть тебе от твое жены удавлену, из злата и сребра бысть убиту") - молодец, по словам автора, не поверил. Так что автор вряд ли расценивал этот образ как внутреннее душевное состояние героя, как считают многие исследователи. Нельзя говорить и о том, что это персонификация судьбы человека, тем более индивидуальной. Само Горе в Повести похваляется, что от него страдали и более мудрые люди. То есть для автора Повести эта сила существует реально, в неограниченном пространстве, вне зависимости от сознания человека, его ума и воли. Традиционные фольклорные мотивы при этом совершенно не проти-

воречат христианским представлениям о повсеместном обитании демонических сил. Знаменательно и то, что "Горюшку", "Горю горькому", "Горю серому" народных песен (все с некоторым оттенком какой-то жалости) противостоит "лукавое", "нечистое" "Горе-Злочастие" Повести. Каждый из употребленных эпитетов неслучаен для автора и очень важен в плане понимания этого образа. К каким силам применялись определения "лукавый" и "нечистый", перешедшие в разряд существительных, хорошо известно. Приложение "Злочастие" тоже лежит в этой плоскости. В Словаре Срезневского приводится одно из значений слова "часть" - жребий, участь ("Слез моих не презри, Владыко, да яко же уповаю на Тя, тако да с Твоими рабы и приму часть и жребии со всеми святыми Твоими" \ 19), которое вполне объясняет смысл определения: это не отсутствие счастия в земной жизни, это страшная перспектива не "принять часть и жребий со всеми святыми" в жизни вечной. Что же касается зла, то на его природу в христианском учении существует очень четкий взгляд: "По ниспадению злых духов с неба в область поднебесную или воздушную, для них стал вовсе недоступен мир небожителей, и потому все их злое внимание исключительно обращено на близкую к ним землю, с тем, чтобы здесь - между людьми сеять зло. Зло, таким образом, составляет насущную потребность диавола, который ни о чем не мыслит, кроме зла, ни в чем ни находит успокоения или наслаждения, кроме злой деятельности"\20.

Образ Горя в Повести более сложный, чем в народных песнях, что проявляется и в конечной цели этих персонажей. Горю из песен достаточно свести молодца в могилу да засыпать его землей. Вроде бы этого же добивается и Горе-Злочастие. С изуверским наслаждением перечисляя все грехи молодца, оно, прежде всего, старается вселить в него уныние и отчаяние, чтобы легче было покорить своей воле. Ни на минуту не оставляя свою жертву в покое, оно "научает молотца богато жить, убить и ограбить чтобы молотца за то повесили или с камнем в воду посадили". Н страшнее не это земное наказание, а другое. Нарушение заповедей Господних, "не убий", "не укради" неизбежно приводит к тому, о чем говорит само Горе-Злочастие:

Бывали люди у меня, Горя,
и мудряя тебя и досужае,
и я их, Горе, перемудрило,
и учинися им злочастие великое...

нани они во гроб вселилися,
от мене накрепко они землею накрылися,
босоты и наготы они избыли,
и я от них, Горе, миновалось,
а злочастие на их в могиле осталось.

Автор Повести не развивает дальше эту эту мысль, но достаточно и этого указания, что со смертью не кончаются мытарства человека, поддавшегося на искушение Горя нечистого, что "злочастие" преследует его, остается на нем и после смерти, в могиле, обрекая его на вечные мучения, чтобы понять позицию автора, отличную от взгляда народных песен, ни в одной из которых даже нет намека на загробные мучения, хотя многие из них заканчиваются смертью молодца. Вероятно, именно этим объясняется употребление только в Повести определения Горе-Злочастие, заявленного уже в названии, настолько важным это было для автора, и более того, разделенного в названии "Повесть о Горе и Злочастии". А. С. Демин предполагает (высказано в устной беседе), что в заголовке произошло стяжение согласных, нередкое для древнерусских рукописных текстов, и следует читать: "Горе из Злочастий". Такое прочтение находит подтверждение и в тексте (" Не одно я, Горе, еще сродники, / а вся родня наша добрая / все мы гладкие, умилныя, / а кто в сем(ь)ю к нам примешается, / ино тот между нами замучится"). Таким образом, это уже не персонификация индивидуальной судьбы или душевного состояния отдельного человека.

В песнях смерть жертвы оказывается конечной целью Горя, от которого не спастись ни в воздухе, ни в траве, ни в воде, ни в царевом кабаке, ни на солдатской службе. Показательно, что народное сознание не рассматривает в качестве спасения церковь, и герой не может спастись ни в храме, ни в монастыре ("Молодец от Горя в старцы пошел, - за им Горе с шалгуном идет и костылек несет...", "Молодец от горюшка в Божью церкву, - а горе за им со свечей идет..."). А Упаву-молодцу само Горе велит "итти во честные монастыри... постричься и посхимитися", что он и вынужден сделать. Однако конец все тот же: "И прошло тому времячка ровно три года,/ И тут ему, добру молодцу, и смерть пришла" (с. 52). В одной из песен молодец пытается спастись от преследователя в монастыре, а "Горе за ним несет ножницы, несет ножницы, постригать хочет" (с. 67). Наконец, одному из песенных молодцев единственным выходом также видится

монастырь, но этот выход для него совершенно безотраден: обдумывая, как выстроит себе келью в три окошечка, чтобы смотреть через них на белый свет, он заканчивает: "В третье посмотрю - разрыдаюся". Таким образом, для всех народных песен церковь, монастырь - это не выход, а скорее безысходность. И для них справедлива оценка, данная Д.С. Лихачевым: "Двойник как бы заботливо... относится к своей жертве, любя сводит его в могилу, ведет к пропасти - монастырю, кабаку, дому умалишенных"\21. Однако подобное суждение о Повести вряд ли правомерно, хотя практически все исследователи, начиная с Ф.И. Буслаева, рассматривали уход молодца в монастырь именно как обреченность. Так, В.В. Кусков считает, что "для героя и автора повести монастырь является отнюдь не идеалом праведной жизни, а последней возможностью спастись от своей злосчастной доли"\22.

Автор же пишет концовку Повести в иной тональности. Здесь нет отгораживания от жизни, нет трагической обреченности, а есть обретение истинных ценностей, предстояние перед вечностью. И последние строки звучат не эпитафией, а гимном:

Спамятует молодец спасенный путь,
и оттоле молодец в монастырь пошел постригатися,
а Горе у святых ворот оставается,
к молотцу впредь не привяжетца.

Здесь во всем взгляд, противоположный народным песням: молодец сам идет в монастырь постригаться и становится недоступен Горю, для которого святые врата оказываются непреодолимой преградой. И все потому, что молодцу дано было вспомнить спасенный путь. И концовка Повести не трагична, а скорее оптимистична:

А сему житию конец мы ведаем.
Избави, Господи, вечныя муки,
а дай нам, Господи, светлы рай.
Во веки веков. Аминь.

И если для народных песен исход в монастырь был как бы новым горем, еще более злым, то в Повести - это спасение, настоящее, вечное. Здесь взгляды автора Повести близки к тому, что было сформулировано архиепископом Александром (Семеновым-Тян-Шанским): "Наиболее чтимыми русскими святыми были всегда святые иноки, и это оставалось до последнего времени. Монастырь - это как бы сердце русского народа и русского царства, ворота ведущие из него в новый Иерусалим и первые камни его, положенные

уже здесь на земле. А иноки в глазах русского благочестивого человека - это как бы граждане этого небесного града. Как носители высшей духовной свободы они в принципе являются и наиболее свободными здесь, на земле"\23.

Принципиальные различия мировоззрения автора Повести и народных песен очевидны. Можно предположить, что как в языческих идолах и кумирах христиане видели жилище бесов, так и в народном образе Горя автор Повести рассмотрел одно из воплощений ангелов тьмы. Сюжет о молодце и Горе получил у него законченную притчеобразную форму, где достаточно абстрагированный рассказ о добром молодце служит наглядной иллюстрацией вечных законов мирового порядка. Автор показывает, как эти законы, определяющие ход мировой истории, проявляются в частной жизни одного человека. Его произведение становится своеобразной притчей о блудном сыне, только здесь сын возвращается не к родителям по плоти, а к Отцу Небесному, побеждая непобедимое в народных песнях зло.

СНОСКИ

1. См.: Лихачев Д.С. Жизнь человека в представлении неизвестного автора XVII века // Повесть о Горе-Злочастии. Л., 1985, с. 90. (Лит. памятники).
2. История русской литературы X-XVII веков / Под ред. Д.С. Лихачева. М.,1980. С. 394.
3. См.: Федоров А.Ю. "Повесть о Горе и Злочастии" в ее отношении к волшебной сказке // ТОДРЛ, т. 44. Л.,1990, с. 284-299.
4. Буслаев Ф.И. Повесть о Горе и Злочастии // Буслаев Ф. О литературе: Исследования. Статьи / Сост., вступ. статья, примеч. Э. Афанасьева. М., 1990, с. 256.
5. Там же, с. 255-260.
6. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т. 3, ч. 1. М., 1989, стб. 608.
7. Сборник переводов Епифания Славинецкого (Григорий Богослов, Василий Великий, Афанасий Александрийский и Иоанн Дамаскин). М: Печатный двор, 1665, л. 25 об. 4-го сч.
8. Лихачев Д.С. Указ. соч., с. 96, 97.
9. Кусков В.В. История древнерусской литературы. М.,1989, с. 237.

10. История русской литературы X-XVII веков, с. 397.
11. Здесь и далее в скобках указывается страница по изданию: Повесть о Горе-Злочастии. Л., 1985. (Лит. памятники).
12. Сборник переводов Епифания Славинецкого, л. 12 об., 4-го сч.
13. Христианское учение о злых духах. М., 1990, с. 11.
14. Там же, с. 13.
15. См.: Преображенский В. С. Славяно-русский скитский патерик. Киев, 1909, с. 237-238; Древний патерик, изложенный по главам. 2-е изд. М., 1981, с. 300.
16. Христианское учение о злых духах, с. 12.
17. Там же, с. 14.
18. Лихачев Д. С. Указ. соч., с. 98-99.
19. Срезневский И. И. Словарь..., т. 3, ч. 2, стб. 1478.
20. Христианское учение о злых духах, с. 6.
21. Лихачев Д. С. Указ. соч., с. 100.
22. Кусков В. В. Указ. соч., с. 238.
23. Александр, архим. (Семенов-Тян-Шанский). Колыбель небесной красоты // Православная беседа. N 6-7, 1992, с. 2-3.

НИКОЛАЕВА Е.В.

ТРАДИЦИИ ОРАТОРСКОГО КРАСНОРЕЧИЯ В ПУБЛИЦИСТИКЕ ЛЬВА ТОЛСТОГО

В публицистических, религиозно-философских, нравственно-этических произведениях Л.Н.Толстого 1880-х – 1900-х годов образ мыслей писателя, его общественная, религиозная, эстетическая позиции той поры выразились наиболее полно и непосредственно. Наиболее же полное выражение мировоззрения, личностного начала, безусловно, не могло состояться в творчестве Толстого без выражения эмоционального состояния и настроения писателя. Для него всегда был крайне важен эмоциональный настрой произведения. В этом смысле весьма показателен ответ Толстого на предложение Черткова смягчить пафос одного важнейшего проповеднического произведения – "Царство Божие внутри вас": "Главное, не могу согласиться с смягчениями. Смягчать, оговариваясь нельзя. Это нарушает весь тон, а тон выражает чувство, а чувство заражает (чувство иногда негодования) больше, чем всякие доводы. Последняя глава кончена и не кончена. Надо заключить так, чтобы все держалось, как замок в своде".[1] Последовательность связи законченной формы произведения с изначальным эмоциональным состоянием автора прослеживается Толстым поэтапно и достаточно подробно. "Тон", то есть общий пафос произведения, зависит от эмоционального состояния автора, складываясь именно под воздействием этого состояния, и, в свою очередь, выражает это состояние, а коль скоро, выражая "чувство", "заражает" им, стало быть выражаемые эмоции понимаются как весьма экспрессивные. Общая же цель ("чтобы все держалось как замок в своде") повторяет не только излюбленную метафору Толстого, но и указывает на существование в сознании писателя непосредственной связи эмоционального настроя автора во время работы над произведением с его окончательной формой.

Современное литературоведение усматривает влияние эмоционального фона, на основе которого создается то или иное произведение, прежде всего на его ритм;[2] ритм же рассматривается как универсальное явление в природе и человеческой жизни, приобретающее эстетическое качество, будучи проявленным в творчестве.[3] Выявлена исследователями и связь ритма прозы с особенностями авторской позиции и авторского "мироотношения".[4] Одним же из основ-

ных способов проявления ритма, как явствует из посвященных этим проблемам исследований, является композиция литературного произведения, и шире - произведений других видов искусства. Эта позиция прослеживается в упомянутой выше статье Б.С.Мейлаха, а также в других работах того же сборника.[5] Автор специальной монографии о поэтике композиции Б.А.Успенский устанавливает прямую связь между авторской позицией (или "точкой зрения", согласно его терминологии) и композиционными возможностями в произведении,[6] также типологически обобщая произведения различных видов искусства. Композиция как ярчайшее проявление художественной природы ритмической прозы рассматривается и исследователями образцов ораторского красноречия, представленного в истории русской литературы в первую очередь древнейшими произведениями, в том числе и сугубо проповедническими по содержанию и основной направленности. Большой объем этих текстов, как древнерусских, так и общехристианских, был хорошо известен Толстому в связи с его религиозными поисками и общей увлеченностью древнейшими литературными памятниками и фольклором.

Значение композиции в произведениях ораторского красноречия общепризнано как в работах обзорного или общего характера,[7] так и в специальных исследованиях, посвященных средневековому ораторскому красноречию.[8]

С нашей точки зрения, говорить о законченной и ярко выявляющейся ритмической прозе применительно к творчеству Толстого не приходится. Это, вероятно, можно сделать с большой натяжкой и при условии слишком широкого понимания ритмической прозы и ритма вообще, к тому же ритмическая проза - явление специально организованное и художественно целенаправленное автором. Однако пройти мимо признаков и проявлений ритма прозы, и прежде всего в эмоционально насыщенных частях текста было бы нецелесообразно при анализе форм выражения писателем своего мировоззрения, коль скоро данные проявления зависят от эмоционального состояния автора во время текстуального оформления им своей мысли.

Среди факторов, организующих ритм прозы, на первое место выходит композиция. Анализ композиции публицистических произведений Толстого - задача, безусловно, особая, требующая специального исследования.[9] В данной публикации в интересах последова-

5-1530

тельности и полноты изложения позволим себе ограничиться лишь самыми общими замечаниями.

Публицистическое произведение скрепляется в единое целое, в первую очередь, логикой развития мысли, лежащей в его основании. Пути развития мысли определяет личность автора, так или иначе воспринимающая и оценивающая действительность.

Для выявления своеобразия публицистики Толстого вопрос о личности автора приобретает едва ли не основное значение. Представляется, что одним из определяющих условий создания Толстым своих публицистических и художественных произведений были аналитический склад ума и эмоциональное состояние, которое можно выразить, пользуясь определением самого писателя, словами "не могу молчать". Необходимость ситуации "не могу молчать" для написания публицистических произведений лучше всего доказывается содержанием самих сочинений и выраженной в них авторской позицией. Аналитический склад мышления Толстого определял в его произведениях многие особенности композиции.

Многими исследователями творчества Толстого отмечалось,что склонность к анализу, рассуждениям, разного рода классификациям, писанию правил и распорядков свойственны не только толстовскому аналитическому герою, но, в первую очередь, самому писателю. Это стремление к упорядоченности мысли и строгой логике изложения сказались и в произведениях Толстого.

Один из излюбленных Толстым приемов построения своих произведений - заложенный в основу композиции скрытый диалог автора с самим собой, с воображаемым собеседником, либо стремление учитывать возможную реакцию читателя.В подобных случаях иногда используется прием изложения своих суждений в ответ на риторические вопросы, заданные самому себе или читателю, при этом в ответах складываются излюбленные Толстым различной сложности классификации.

Иногда начало статьи или ее части оформляется как намеренное привлечение читателей к какой-то парадоксальной, с точки зрения здравого смысла, ситуации. Близко по смыслу к этому приему и частое противопоставление писателем своего суждения или своей точки зрения какой-то другой, часто господствующей. При этом контрастность ситуации намеренно подчеркивается автором.

Часто определенный композиционный ритм задается системати-

ческими обращениями писателя к истории того или иного вопроса. Исторические экскурсы как бы перемежаются с основным содержанием статьи, в то же время являясь неотъемлемой частью этого содержания. Таким же образом композиционно оформлены в статьях Толстого описания случаев и событий собственной жизни.

Еще одним излюбленным композиционным приемом, отличающим публицистику позднего периода, является обращение писателя к притчеобразным построениям внутри статей и трактатов, что особенно отчетливо и творчески продемонстрировано в "Исповеди". Как почти всякое большое публицистическое произведение, "Исповедь" расчленяется автором на определенное количество глав, имеющих сквозную нумерацию, однако не это членение фактически определяет композицию произведения. Все содержание, изложенное в "Исповеди", завершается описанием сна-видения, написанного, по утверждению Толстого, три года спустя и предназначенного для того, чтобы выразить "в сжатом образе все то, что я пережил и описал" (23;57). В этом сне в аллегорических образах сконцентрировано все, о чем размышляет писатель в большом по объему произведении. Все предшествующее содержание в данном случае служит как бы разъяснением этого иносказания. Таким образом, композиционно это соотношение может рассматриваться как композиция классической притчи (иносказание - толкование иносказания), но представленная в зеркальном отражении. Эта же композиционная схема повторяется на протяжении произведения не один раз.

В поздних публицистических произведениях Толстого, особенно в больших по объему трактатах, очень часто истинное построение произведения бывает скрыто за внешним, достаточно традиционным членением всего текста на главы. В основе композиции всегда лежит последовательность развития мысли, ради которой и пишется статья или трактат. Так организована "Исповедь", так же организован трактат "Так что же нам делать?". Замечаемое при поверхностном подходе разделение текста на главки в действительности не подтверждается реальным содержанием произведения. Фактически трактат имеет трехчастное членение, исходя из развития мысли, лежащей в его основе. Первая часть трактата посвящена преимущественно описанию картин жизни городской бедноты, увиденных автором в Ляпинском бесплатном ночлежном доме и в Ржановом доме.

Описание бесчеловечных условий жизни их обитателей воспринимается как подчеркнуто сконцентрированное и контрастно противопоставленное кратким описаниям своего дома. Из осмысления страшных контрастов существования в барском и в ночлежном домах у автора рождается чувство виновности своей личной и всего своего сословия перед обитателями городских трущоб. Эти мысли приводят Толстого к прозрению, которое как бы открывает собою новый этап в рассуждениях и во внутренней композиции произведения. Эта вторая часть трактата носит чисто публицистический характер и демонстрирует все привычные приемы толстовской публицистики: строгую логику развития мысли, склонность к упорядоченности и классификациям явлений, следование в изложении за авторскими риторическими вопросами и так далее. Однако последовательность рассуждений Толстого приводит его к выводу о том, что является истинной причиной такого положения. Причину Толстой видит в существовании рабства. Эта мысль является, по существу, кульминационной в трактате. Выделению ее писатель, видимо, придавал особое значение, так как она становится не просто композиционным центром собственно публицистического содержания трактата, но и эмоционально оформляется автором. Толстой прибегает к некоторым приемам ритмизации прозы, используя при уточнении своей мысли сходные синтаксические построения фраз и делая явный упор на использование анафорического начала:

"Я увидал, что причина страданий и разврата людей та, что одни люди находятся в рабстве у других, и потому я сделал тот простой вывод, что если я хочу помогать людям, то мне прежде всего не нужно делать тех несчастий, которым я хочу помогать,т.е. участвовать в порабощении людей".(25;294).

"Я сделал следующий простой вывод: что для того, чтобы не производить разврата и страданий людей...",

"Я пришел длинным путем к тому неизбежному выводу...",

"Я пришел к тому простому и естественному выводу..."(25; 295). Вслед за этим эмоциональным всплеском начнется как бы третья часть произведения, в которой на основе не только личных наблюдений и суждений, но на основе исторических знаний, научных данных Толстой будет всесторонне рассматривать причины существования рабства и средства уничтожения его. В этой части трактата вновь появляются зарисовки жизни городских низов, кон-

трастные сопоставления с описанием подготовки к балу, сопоставление жизни помещичьей семьи в деревне с напряженным летним трудом крестьян, вновь цепь рассуждений и доказательств завершается притчей о человеке, уронившем в море жемчужину. Таким образом, выраженные автором взгляды и логика изложения их делят трактат на три тесно связанные между собой и вытекающие одна из другой части, которые и определяют, на наш взгляд, основу композиции этого публицистического произведения Толстого, представляя членение на главы как необходимо удобное дробление текста, зависящее более от логики изложения фактического материала, нежели от внутреннего "авторского" ритма. Помимо этого произведения, а также "Исповеди" аналогичными признаками отличается построение трактата "В чем моя вера?". Внутренней композицией этого сочинения выступает его организация вокруг провозглашаемого Толстым своего понимания христианских заповедей, которое всякий раз строится по принципу противопоставления ветхозаветному истолкованию основных моральных законов человеческой жизни.

Как было отмечено, в эмоционально насыщенные и кульминационные моменты повествования Толстой прибегал к приемам ритмизации прозы. Наиболее заметный признак ритмизации его публицистической прозы - появление в тексте анафорического начала (см., например, вышеприведенные цитаты), которое даже зрительно привлекает к себе внимание. Однако анализ содержания отрывков, имеющих признаки ритмизации, иногда очень значительных по объему, свидетельствует о том, что они не специально создавались Толстым, а складывались именно в таком виде под воздействием крайнего эмоционального напряжения. Пример тому - сформулированное Толстым почти в конце трактата "В чем моя вера?" резюме отношения к учению Христа. Как и в предшествующем примере, внимание читателя с самых первых фраз ХП главы концентрируется на анафоре:

"Я верю в учение Христа, и вот в чем моя вера.

Я верю, что благо мое возможно на земле только тогда, когда все люди будут исполнять учение Христа.

Я верю, что исполнение этого учения возможно, легко и радостно.

Я верю, что и до тех пор, пока учение это не исполняется,

что если бы я был даже один среди всех неисполняющих, мне все-таки ничего другого нельзя делать для спасения своей жизни от неизбежной погибели, как исполнять это учение, как ничего другого нельзя делать тому, кто в горящем доме нашел дверь спасения..." (23;453-454). Все предыдущее содержание трактата подводит читателя к мысли о неповторимости и непревзойденности учения Христа, предшествующая (XI-ая) глава завершается фразой, афористически формулирующей этот вывод: "Вера, побеждающая мир, есть вера в учение Христа".(23;453). Поэтому открывающие на той же странице следующую главу анафоры Толстого - не только признание автора в своей сопричастности этому учению, но и формулировка, слишком напоминающая христианский "Символ веры".Помимо анафоры заметно употребление синтаксического параллелизма и синтаксических аналогий при построении сложных предложений. Кроме этих очевидных признаков налицо постепенное развитие темы: если вначале заявлено лишь о вере в учение, то уже с третьей фразы появляется мотив веры в возможность исполнения этого учения. Далее (уже за пределами приведенной цитаты) постепенно присоединяются новые оттенки смысла, сформулированные с использованием тех же синтаксических конструкций, той же анафоры и того же графического выделения каждого абзаца, несущего лишь одну часть информации. Так постепенно присоединяются мысли о том, что это учение - благо для Толстого, благо для всего мира, а потому не может не исполняться. Следующий абзац вводит новую тему, противопоставленную первой: сравнение "закона" Моисея с "благом и истиной" Христа. Следом за появлением нового идейно-тематического подхода возобновляется периодическое чередование сходных фраз и конструкций: "Христос сказал мне: живи для блага, только не верь тем ловушкам-соблазнам..."; "Христос показал мне, что единство сына человеческого..."; "Но Христос не только показал мне это, но он ясно, без возможности ошибки перечислил мне в своих заповедях все до одного соблазны..."(23;454). Новый мотив постепенно развивается, повторяя приемы, использованные перед этим. По мере уточнения и усложнения заявленного положения усложняются и разветвляются используемые Толстым фразы, хотя их синтаксическая основа остается сходной.[10] В момент дальнейшего развития темы начинается ее постепенная замена. Ключевые слова этой части ("Христос показал мне") вводят еще одну

тему: что есть соблазн. "Христос показал мне, что первый соблазн, губящий мое благо, есть моя вражда с людьми, мой гнев на них. Я не могу не верить в это, и потому не могу уже сознательно враждовать с другими людьми, не могу, как я делал это прежде, радоваться на свой гнев, гордиться им, разжигать, оправдывать его признанием себя важным и умным, а других людей ничтожными - потерянными и безумными; не могу уже теперь при первом напоминании о том, что я поддаюсь гневу, не признать себя одного виноватым и не искать примирения с теми, кто враждует со мною.

Но этого мало. Если я знаю теперь, что гнев мой есть неестественное, вредное для меня болезненное состояние, то я знаю еще, какой соблазн приводил меня в него".(Подчеркнуто мною.-Е.Н.23; 455).

В этой части текста заметно также, как постепенно формируются эмоциональные и логические акценты в развитии темы, какое влияние на построение фразы оказывает системность авторского мышления и последовательность выражения мысли, как осуществяется связь и постепенная смена ключевых слов и выражений, служащих своего рода опознавательными знаками в авторской речи. Логика развития авторской мысли выстраивает цепочку опознавательных знаков: I)"Христос показал мне", в чем состоит первый соблазн, следовательно, 2)"я не могу не верить" в это, действовать по-прежнему и не поступать по-другому, 3)"я знаю теперь", в чем было мое заблуждение, 4)"я вижу теперь", когда поступал неправильно, 5)"я понимаю теперь" это и верю в это. Сознательно упрощенное и схематизированное здесь изложение последовательности толстовской мысли позволяет увидеть основу в общем ритмическом рисунке большого (примерно 2 - 2,5 страницы типографского текста) отрывка, объединяемого в сверхфразовое единство не только общностью мысли, но и "рисунком" ключевых слов. Вся конструкция в целом оказывается повторенной писателем пять раз (по числу "соблазнов" с употреблением и указанным чередованием данных ключевых слов и фраз. Только после этого Толстой подводит итог:"Я понял, в чем мое благо, верю в это и потому не могу делать того, что несомненно лишает меня моего блага".(Выделено Толстым.-Е.Н.23; 461). Эта фраза (но уже с трижды выделяемым автором "верю" вновь, на другом уровне осмысления, открывает сформули-

рованный писателем свой "символ веры". Таким образом, создается настоящий ритмический орнамент, строящийся на последовательном чередовании и закономерной повторяемости тем, утверждений и отрицаний, ключевых слов, зависимых одно от другого, опоясывающих весь текст и скрепляющих его в единое целое.

В публицистике Толстого очень заметно прослеживается зависимость формирования ритмической организации от постепенного нарастания драматизма описываемых событий или нарастания эмоциональной взволнованности автора. Это особенно заметно в трактате "Так что же нам делать?" и в "Исповеди". Так в "Исповеди", рассказывая о периоде, когда хотел покончить жизнь самоубийством, Толстой признается, что "это было ужасно. И чтоб избавиться от этого ужаса, я хотел убить себя".(23;15). Признанием в ощущении ужаса и связанной с ним безнадежности заканчивается IУ глава. Следующая - начало рассказа о новом этапе, главным содержанием которого стал поиск ответа на неразрешимость противоречий человеческой жизни в области умозрительных и точных знаний. Содержание У главы охватывает весь круг поисков Толстого в этой области от начала до полного разочарования. УI-ая глава начинается с притчи о заблудившемся в лесу человеке, то есть завершает тему. На протяжении всей главы драматизм повествования нарастает, передавая ощущение лихорадочного поиска, завершающегося каждый раз лишь отрицательным результатом. Соответственно содержанию увеличивается количество признаков ритмизации. Тон повествования задается вопросом, открывающим главу и обращенным автором к себе: "Но, может быть, я просмотрел что-нибудь, не понял чего-нибудь?"(23;15). В следующий раз это будет уже группа риторических вопросов: "Зачем мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?", "Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?"(23; 16-17). Следом за вопросом, открывающим главу, появятся анафоры в сочетании с аналогичными синтаксическими конструкциями, прием разветвления фразы и опора на ключевое слово: "И я искал объяснения на мои вопросы во всех тех знаниях, которые приобрели люди. И я мучительно и долго искал, и не из праздного любопытства, не вяло искал, но искал мучительно, упорно, дни и ночи, - искал, как ищет погибающий человек спасенья, - и ничего не нашел".(23; 15-16). Затем присоединится

прием постепенной смены нюансов темы, ключевых слов и выражений, присоединится прием диалогического построения рассуждений автора.

Аналогично складывается описание сближения с верующими из простых людей, а также большое количество эпизодов в других произведениях, особенно в трактате "Так что же нам делать?", содержащем еще значительное количество прямых обращений к читателям (к женщинам-матерям, например), что лишний раз подтверждает риторическую окраску текста.

Основной текст "Царства Божия внутри вас" заканчивается настоящей проповедью, построенной по всем законам ораторского красноречия: "Одумайтесь, люди, и веруйте в Евангелие, в учение о благе. Если не одумаетесь, все так же погибнете, как погибли люди, убитые Пилатом, как погибли те, которых задавила башня Силоамская, как погибли миллионы и миллионы людей, убивавших и убитых, казнивших и казненных, мучащих и мучимых, и как глупо погиб тот человек, засыпавший житницы и сбиравшийся долго жить и умерший в ту же ночь, с которой он хотел начинать жизнь"..(28;286). Кроме отмеченных ранее и по другим произведениям признаков ритмической организации здесь налицо типичные признаки именно ораторского красноречия: обращения, повелительное наклонение глаголов, постепенно нарастающая последовательность дидактических примеров, завершающихся ссылкой на притчу. Большая проповедь (объемом в целую главу) традиционна даже в своем завершении:это цитаты из Евангелия ("Ищите Царствия Божия и правды его, а остальное приложится вам".28;293), первая из которых имеет небольшое авторское сопроводительное разъяснение, вторая же не сопровождается разъяснениями, отчего еще ярче звучит ее повелительно-дидактический смысл: "И не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот оно здесь или вот оно там. Ибо вот: Царствие Божие внутрь вас есть".(28;293). Отголоски проповеди встречаются и во многих других публицистических произведениях, например, в статье "Не могу молчать" читаем: "Люди-братья! Опомнитесь, одумайтесь, поймите, что вы делаете. Вспомните, кто вы".(37;95).

Неверно было бы утверждать, что признаки ритмической организации прозы присущи исключительно публицистическим произведениям позднего периода. Они встречаются и в художественных произ-

ведениях, причем происхождение их имеет безусловно различные корни. Встречающиеся в народных рассказах элементы ритмической организации восходят к традициям и языку "народной литературы", продиктованы ориентацией на ее поэтику. Роль языка в формировании жанра народного рассказа (с присущим ему лаконизмом) была особенно велика, а его особенности сложились, вопреки бытовавшему ранее мнению, во многом под влиянием работы над переводами из древней литературы для "Азбуки" и отражают мелодический рисунок средневекового литературного языка с его ритмическими признаками.[11] Многие рассказы из цикла народных отмечены этими признаками, особенный интерес представляет рассказ "Кающийся грешник", которому предпослан эпиграф из Евангелия, задающий ритм всему рассказу в целом.

В неоконченном произведении "Иеромонах Илиодор", связанном с частичной реализацией автобиографической темы, некоторые признаки ритмизации можно с полным правом считать выражением авторского эмоционального настроения. Это заключение позволяет сделать сам контекст произведения: сохранившийся отрывок рассказывает о монахе, усомнившемся во время совершения литургии в вере: Илиодор под влиянием воспоминаний и размышлений переживает ужас сознания своей зависимости от "славы людской" и сомнения в таинстве причастия, которое есть или "...точно великое таинство, или это - ужасный, отвратительный обман".(37;289). Весь эпизод богослужения является, по существу, образцом ритмической прозы, которая, конечно же не задана Толстым специально, а является отражением внутреннего крайне напряженного эмоционального состояния автора во время написания данного отрывка и предполагает в последующих частях более высокий эмоциональный настрой повествования. Повествование построено как описание постепенного усугубления мыслей и состояния героя, который в конце совершения церковного таинства действует почти бессознательно и лихорадочно.

В задачу данной работы не входит исследование проявлений ритмизации прозы в художественных произведениях позднего периода, поэтому ограничимся лишь указанием на наличие этого признака и различные источники его происхождения.

Таким образом, можно в полной уверенностью констатировать, что при выражении эмоционально окрашенного содержания в публи-

цистических произведениях (то есть при непосредственной передаче своего образа мыслей) Толстой очень часто строил текст в зависимости от своего настроения и внутреннего состояния, что приводило к появлению ритма в его прозе. При этом писателем и использованы почти все приемы ритммизации прозы, отмечаемые исследователями этой проблемы:[12] общая композиция произведения, тематические сопоставления и противопоставления, постановка эмоциональных и логических акцентов в развитии темы, сверхфразовое единство, отражение особенностей авторского развития мысли (в данном случае - системность мышления), прием разветвления фразы, синтаксический параллелизм и аналогии, анафоры, синтаксические инверсии, риторические вопросы, выступающие в роли движущей силы повествования и образующие орнаментальный рисунок в тексте, ключевые слова и фразы, повелительные наклонения, обращения и проповеднический пафос.

Подводя итог, следует отметить, что особенности мировоззрения Толстого в поздний период творчества, а также глубоко осознанная и осуществляемая им на практике роль проповедника своего учения, требовали наиболее полного выражения в произведениях эмоционального состояния. При этом Толстой обнаруживает владение всем арсеналом ритмических средств, присущих произведениям ораторского красноречия.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1)Толстой Л.Н. Полн.собр.соч.в 90 тт.(Юбилейное издание). М.-Л.,1928-1958.Т.87,с.117. Далее все ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием в скобках тома (на первом месте) и страницы.

2)Данное положение выдвинуто в качестве одного из ведущих в сборнике "Ритм, пространство и время в литературе и искусстве" (Л.,1974), в частности, в представленной там статье С.Э. Шноль и А.А.Замятина "Возможные биохимические и биофизические основы творчества и восприятия ритмических характеристик художественных произведений".

3)Мейлах Б.С. Проблемы ритма, пространства и времени в комплексном изучении творчества. Волкова Е.В. Ритм как объект эстетического анализа.(Методологические проблемы). - В кн.:Ритм, пространство и время в литературе и искусстве.

4)Гиршман М.М. Проблемы ритмической организации прозаическо-

го художественного целого в произведениях Л.Толстого и Ф.Достоевского. - В кн.: Проблемы стиховедения. Ереван,1976,с.158.

5)См.: Эткинд Е.Г. Ритм поэтического произведения как фактор содержания. Фортунатов Н.М. Ритм художественной прозы. - В кн.: Ритм, пространство и время в литературе и искусстве.

6)Успенский Б.А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М.,1970,с.10-12.

7)См.,например: Орлов А.С. Древняя русская литература XI-ХУП веков. М.-Л.,1945.

8)См.: Сазонова Л.И. Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры ("Слово о законе и благодати" Илариона, "Похвала св.Симеону и св.Савве" Доментиана). - В кн.: Исследования по истории русской литературы XI-ХУП вв. Труды Отдела Древнерусской Литературы.Л.,1974); а также автореф. ее же канд. дисс. "Древнерусская ритмическая проза XI-XШ вв".(Л.,1973.

9)Об этом, в частности, см. спец. главу в исследовании автора данной работы "Художественное своеобразие публицистики Льва Толстого" (в печати).

10)Приемы разветвления фразы, исходящей из одного структурно-содержательного центра, отражение упорядоченности авторского мышления и наличие сверхфразового единства в публицистике Толстого отмечено также в работе: Грехнев В.А. Заметки о публицистической речи позднего Толстого. - В кн.: Л.Н.Толстой. Статьи и материалы. УШ.Межвуз.сб.Горький,1973.

11)Особенности языка народных рассказов ранее рассматривались автором данной работы в канд дисс. (Николаева Е.В. Лев Толстой и древнерусская литература.(Проблема творческого освоения древнерусского литературного наследия).Автореф.канд.дисс. М.,1980) и нашли отражение в печати (Николаева Е.В. Методические разработки по специальному курсу "Древнерусская литература в творчестве Л.Н.Толстого".М.,МГПИ им.В.И.Ленина,1986,с.58-63).Исследование показало, что существовавшее мнение о том, будто язык народных рассказов явился отражением разговорно-просторечной лексики и крестьянской речи, не могло быть принято безусловно.

12)Помимо упомянутых выше исследований, посвященных в той или иной степени этой проблеме, сошлемся также на специальную работу В.Жирмунского "О ритмической прозе" ("Русская литература",1966,№ 4) и др.

Архимандрит МАКАРИЙ
(Веретенников)

Епископ Тверской и Кашинский АКАКИЙ – подвижник XVI века.

Во время Патриаршества Святейшего Патриарха Пимена (+ 1990) православный Месяцеслов нашей Церкви пополнился новыми празднованиями в честь русских святых. Были установлены Соборные памяти святых различных епархий: Собор Белорусских святых, Крымских, Сибирских, Смоленских, Тверских и т.д. Эти памяти более полно отражают имена святых подвижников, подвизавшихся в данном крае. В лик собора Тверских святых входит святитель Акакий, епископ Тверской и Кашинский, живший в XVI веке.[1] В истории Тверской епархии он, пожалуй, более всех управлял ею: 1522-1567 годы. Это был иерарх-аскет, делатель Иисусовой молитвы, постник и подвижник.

Скончался святитель Акакий 14 января 1567 года, при этом известно, что "всех лет живота его от рождения 80 и 5 лет без дву месяцев".[2] Следовательно, родился он 14 марта 1482 года. Он происходил из духовного звания. Его отец был иерей Василий, а мать – инокиня Юлия.[3] Некоторые исследователи считают его даже родственником преподобного Иосифа Волоцкого, путая его с племянником последнего – иноком Акакием. Монашеский постриг будущий Тверской владыка принял в Иосифо-Волоцком монастыре от основателя обители преподобного Иосифа (+ 1515; пам. 9 сент.).

После 3 февраля 1517 года настоятелем Возмищенского монастыря в Волоколамске был поставлен постриженник преподобного Иосифа инок Акакий и возведен в сан архимандрита.[4] Возмищенский монастырь был единственной обителью в Волоколамских пределах, настоятель которой имел сан архимандрита. Но не долго находился здесь новый настоятель.

Под 1522 годом Никоновская летопись сообщает о следующих церковных событиях: "Тое же зимы поставлен бысть на Митрополью Данил, игумен Иосифова монастыря, февраля 27. Тое же зимы, марта 23, Данил Митрополит поставил Иону епископом на Рязань. Того же месяца 30 поставил во Тверь епископа Акакия".[5] Это важное событие в жизни Тверского владыки произошло в 4-ю неделю Великого Поста. Первый из новопоставленных Митрополитом Даниилом архиереев был настоятелем новгородского Юрьевского монастыря, а второй - Волоколамского-Возмищенского.

Тверская кафедра к тому времени около года была вдовствующей после кончины епископа - грека Нила.[6] Также годом ранее в Твери "за владычним двором" был устроен двор Волоколамского монастыря.[7] Этот двор, несомненно, содействовал в последующее время связям Владыки с обителью своего пострижения.

Сразу после своего посвящения епископ Акакий участвует с Собором архиереев в ходатайстве пред великим князем Василием Ш за опального князя В.В. Шуйского, поставив свою роспись под крестоцеловальной записью.[8] К Пасхе, т.е. к 20 апреля 1522 года, новый владыка, очевидно, прибыл в свой кафедральный град Тверь.

В последующее время святитель Акакий неоднократно бывал в Москве, активно участвуя в важнейших событиях Русской Церкви того времени. В 1535 году 10-го января в Московском Успенском соборе в Кремле служил Всероссийский Митрополит Даниил, Новгородский архиепископ Макарий, Рязанский епископ Иона, Тверской епископ Акакий и Сарский епископ Досифей.[9] Данное сообщение летописи является первым известным свидетельством общения епископа Акакия с Новгородским владыкой Макарием. Следующая летописная запись, где называется имя епископа Акакия, относится к 1539 году, когда было поставление нового главы Русской Церкви - Митрополита Иоасафа (1539-1542; + 1555; пам. 27 июля).[10] А три года спустя, он участвует в возведении на Всероссийский престол святителя Макария (1542-+1563; пам. 30 дек.).[11]

Святитель Акакий был участником всех знаменательных Соборов Русской Церкви XУI века. Так, I февраля 1547 года епископ Акакий принял участие в прославлении русских святых на Соборе.[12] На нем были причислены к лику святых тверские подвижники: епископ Тверской Арсений (+ 1409; пам. 2 марта) и преподобный Макарий Калязинский (+ 1483; пам. I7 марта). По возвращении владыки на свою кафедру в Твери, несомненно, были совершены торжественные молебны "новым чудотворцам", как тогда называли новопрославленных святых.

24 февраля 1549 года состоялся Собор, на котором был осужден бывший Чудовский архимандрит "Исак Собака".[13] Очевидно, в это время проходил второй Собор новых чудотворцев,[14] в котором принял участие и Тверской владыка. Среди лика русских святых на нем был канонизован благоверный князь Михаил Тверской (+ 1318; пам. 22 нояб.).[15]

В 1550 году во время казанского похода, когда во Владимир к царскому войску отправился Митрополит Макарий, то в Москве остались Ростовский архиепископ Никандр и Тверской епископ Акакий.[16] А год спустя в Москве заседал Стоглавый Собор, на котором были все русские святители, и среди них - епископ Акакий.[17] I6 июля того года Тверской владыка подписал с другими архиереями Соборный приговор о пошлинах в Новгородской епархии.[18]

"До Стоглавого Собора многих игуменов и архимандритов во всех делах, кроме церковных, судил великий князь. Новое Соборное уложение перевело настоятелей в сферу митрополичьей или владычной юрисдикции".[19] Из сохранившихся грамот известно о подчинении епископу Акакию Кашинского Клобукова монастыря.[20] В грамоте Тверскому Афанасьевскому женскому монастырю, данной царем несколько позднее, говорится: "А кому будет чего имати на игуменье с сестрами в духовном деле и/но/ их судит владыка Тферск/ий/.[21]"

24 января 1554 года в Соловецкий монастырь была послана соборная грамота об осужденном старце Артемии. Среди архиереев, участников Собора, назван и Тверской епископ Акакий.[22] Таким образом, епископ Акакий был участником

Собора, на котором была осуждена ересь М.Башкина и Феодосия Косого, а также соборных разбирательств сомнений дьяка И.М. Висковатого о новонаписанных иконах.

В 1555 году в Москве проходил Собор "О многоразличных чинех церковных и о многих делех по утверждению вере христианской".[23] На нем же был избран первый Казанский архиепископ Гурий, посвящение которого было совершено в Успенском соборе в Кремле 3 февраля. Среди русских иерархов, участвовавших в работе Собора и торжествах поставления святителя в Казань, был и владыка Тверской Акакий.[24]

Во время всех этих поездок святитель Акакий общался с Митрополитом Макарием, видел его неустанные труды, которые тот предпринимал на благо Православия, и высоко их ценил. Преподобный Максим Грек, говоря о добродетелях Главы Русской Церкви, в письме к нему, ссылается при этом на епископа Акакия, - "... как слышу и от иных многих достоверных мужей, особенно же от самого боголюбивого епископа Тверского, господина моего, владыки и промыслителя Акакия, велегласно проповедующего добродетели твоей святыни, о чем я весьма духовно радуюсь, слыша, что ты изобилуешь многими прекрасными апостольскими исправлениями".[25] В свою очередь, круг святых и подвижников, с которыми постоянно общался в течение своей жизни Первосвятитель Макарий,[26] расширяется и в него входит Тверской епископ Акакий.

В 1564 году, когда в Москве на Соборе решался вопрос о белом клобуке для главы Русской Церкви, то на соборном документе "Тферскаго и Кашинскаго Акакиа епископа руки нет, потому что для великия старости и болезни на Собор не приехал, а о том писал, что он с архиепископы и епископы и со всем освященным Собором, со всеми с ними единомышлен".[27] То же самое говорится в летописи и в связи с интронизацией Митрополита Афанасия в 1564 году[28], а также Митрополита Филиппа в 1566 году.

Имеются некоторые сведения о его архипастырской деятельности. Как глава епархии, епископ Акакий скреплял своею владычной печатью духовные грамоты, то есть завещания: в 1540-

1541 гг. грамоту Г.В.Жукова-Оплечуева, в 1554 - 1555 гг. грамоту Ф.Б.Бороздина.[30] Затем эти завещатели давали денежные вклады в Тверской Спасский кафедральный собор на поминовение своей души.

Памятником церковно-административной деятельности Тверского владыки является также грамота 1558 года, о которой сообщает протоиерей К.Чередеев: "В Кашинском Клобукове монастыре найдена разъезжая грамота между землями Тверского епископа Акакия и Троицкого Сергиева монастыря 7066 года".[31]

В 1566 году у мощей святителя Арсения Тверского ожил скончавшийся рыболов Терентий. Когда владыка Акакий узнал об этом, то он повелел всем собраться в кафедральном соборе, затем все крестным ходом направились в Желтиков монастырь, где находились святые мощи святителя Арсения. "Пришедши в обитель, повелел представить воскресшего человека и пред всеми расспросил о его воскресении, а он подробно исповедал все, сбывшееся с ним. Преосвященный Акакий совершил тогда при гробе святого Арсения молебен с водоосвящением и Божественную Литургию... Преосвященный Акакий, описав подробно сие чудесное событие благоверному царю Иоанну Васильевичу, ходатайствовал, чтобы в память сего благословил учредить в Желтиковской обители архимандритию и получив соизволение, поставил во архимандрита Савватия".[32]

Во время святительства епископа Акакия настоятелем Старицкого Успенского монастыря был архимандрит Герман (Полев, 1552-1555), бывший позднее Казанским архиепископом (+ 1567; пам. 6 нояб.). В его житии читаем: "В начале 1551 г. Тверской епископ Акакий... с честью принял новоизбранного настоятеля своей епархии, и, рукоположив его в священный сан, возвел на степень Старицкого архимандрита".[33] Иеродиаконом у епископа Акакия был будущий святитель Варсонофий (1567-1570; + 1576; пам. 11 апр.). Епископ Акакий, "обладавший духовною прозорливостью пастырь, св.Варсонофию

весьма задолго и именно еще во время его иеродиаконства, неоднократно предсказывал, что займет в Твери его место и будет в ней управлять людьми Божиими".[34] При епископе Акакии "в 1528 году положил основание славной ныне пустыни на острове Селигере Столбном, в 8 верстах от Осташкова, преподобный Нил" (+ 1554; пам. 7 дек.).[35]

Двадцать лет, начиная с 1531 года, в Твери находился преподобный Максим Грек (+ 1556; пам. 21 янв.). Здесь ученый грек был в большой чести у святителя Акакия, "яко и на трапезу ему седети вкупе со Святителем и ясти с единаго блюда".[36] Преподобный Максим, согласно атрибуции А.И. Иванова, написал несколько богословских произведений для епископа Акакия. Это - "Слово против смеющих претворити священной Символ православныа веры христианскыа", "Сказание отчасти тое же 3 песни Анны пророчицы", "Послание о католических монашеских орденах, францисканском и доминиканском", "Сказание о иже свышнем мире и о спасении душ наших Господу помолимся".[37]

Творения ученого Грека проливают дополнительный свет на жизнь и труды святителя Акакия. В 1537 году в Петров Пост в Твери был сильный пожар. При этом сгорело много домов, храмов, книг, церковной утвари. "А владику Акакия промежь двух конь едва из града умчаша".[38] Более точно дату пожара и подробнее о его обстоятельствах говорит преподобный Максим Грек, очевидец этого события.[39] Он видит в этом бедствии проявление гнева Божия. Преподобный проводит параллель с гибелью Греческого царства, где некогда храмы также блистали внешним благолепием. Он пишет: "Убойтесь же этого примера, перестаньте беззаконновать, и постарайтесь ниневитским деятельным покаянием утолить праведную ярость Мою, ибо Я, "Бог не хотяй беззакония" (Пс. 5, 5).[40] В этом обличительном слове автор говорит о необходимости насаждения добродетелей, благоприятных Богу.

Позднее, после завершения восстановительных работ, преподобный Максим написал похвальное слово "по поводу восстановления и обновления епископом Тверским Акакием церковного здания после бывшего пожара". Он видит в этом действие

Промысла Божия, устрояющего "все к нашей пользе", а также усилия людей, направленные "к чести и славе Божией".[41] В этом слове автор выражает благодарность Богу, что Он исполнил епископа Акакия "благостью и духовною мудростию и разумом" в решении такого важного вопроса. "Будучи освящен и укреплен Твоею благодатию, он не пал духом от постигших его столь ужасных скорбей и не вознерадел, по силе своей, об украшении и благолепии... но с большим усердием и великою ревностию принялся за обновление истребленного огнем прежнего украшения святого храма".[42] Обращаясь к Богу, он просит о Святителе: "...по отходе его отсюда, сопричти к числу избранных Твоих первосвященников и сподоби его с ними воспевать Тебя в бесконечныя веки, в пречудном и святом храме Божественной славы Твоей".[43] При восстановлении Спасского собора был сделан также амвон, для которого преподобный Максим Грек составил два текста для надписания. В первом подчеркивается его предназначение - "для проповедания православным людям боговдохновенных писаний", чтобы души восходящих на него соответствовали произносимым с амвона словам.[44] В другом подчеркивается заслуга епископа Акакия, создавшего церковный амвон: "К числу прочих отличных и превосходных украшений этого божественного храма, которые изобрел славный епископ Тверской Акакий, принадлежит и это прекрасное сооружение, коим далеко превзошел он вас: и тебя, боговидче Пророче, и тебя, Веселиил, первый устроитель скинии".[45] Поистине с псалмопевцем Давидом ревностный архипастырь мог сказать: "Господи, возлюбих благолепие дому Твоего и место селения славы Твоея" (Пс. 25, 8). "В 1564 г. в Твери епископ Акакий освящал церковь Пресвятой Троицы, что за р.Тьмакою (Белая Троица), а также церковь св. Николая Чудотворца, что в Капустниках.[46] До нас дошли некоторые современные построению Троицкого собора иконы из него: святителя Николая, Ветхозаветная Троица, створка царских врат.[47]

Со всею очевидностью можно говорить, что для проведения больших восстановительных работ требовались различные умельцы, и, несомненно, таковые были в то время в Твери. Более того, как отмечает Г.В.Попов, тверские мастера в то время работали и в других местах Древней Руси.[48] Высказывается предположение, что епископ Акакий содействовал строительству и росписи сохранившегося до наших дней храма Рождества Пресвятой Богородицы в Возмищенском монастыре, где он ранее был настоятелем.[49] Отмечаются книжные связи Твери с Волоколамским монастырем во время святительства епископа Акакия.[50] В самой Твери "благословением боголюбиваго священнаго епископа Акакия Богоспасаемаго града Твери" пишутся книги.[51] Говоря о развитии русской культуры и искусства в ХУI веке, мы чаще обращаем внимание на Москву и Новгород. Между тем, находившаяся между ними Тверь, являлась также интересным культурным центром, сыгравшим определенную роль в сложении общерусской культуры.

Известны имена некоторых лиц, окружавших епископа Акакия. Диаконом при нем был Григорий, которому преподобный Максим Грек писал "Сказание о присносвященстве и о преславном рождении Единородного Сына и Слова Божия Господа нашего Иисуса Христа".[52] Другому владычнему иеродиакону преподобный Максим переписал Псалтирь (РНБ. Соф.собр. 78), о чем сообщается в приписке рукописи: "Написана сия Псалтирь в городе Твери, рукой и трудом некоего святогорского ватопед - ского монаха по имени Максим, в год 48-й восьмой тысячи, на средстно Вениамина, благоговейнейшего иеродиакона и священнослужителя Богом возлюбленного епископа Твери господина Акакия".[53] Как отмечают исследователи, "анализ обстоятельств, связанных с написанием греческой Псалтири ГПБ, Соф. 78, и всей совокупности греческих и русских материалов позволяет предположить, что вторым ее писцом был заказчик рукописи ризничий Тверского епископа Акакия иеродиакон Вениамин".[54] Таким образом, нам более известны имена лиц, служивших в диаконском сане при епископе Акакии. Это были просвещенные люди. Среди них был также будущий Тверской епископ Варсонофий (1567-1576).

Повесть о кончине епископа Акакия сообщает нам еще некоторые имена лиц, постоянно его окружавших. Это ризничий Макарий, в ведении которого были также ставленники. На владычнем дворе служил священник Авраамий. Духовником епископа был старец Вассиан, который описал последние дни жизни Тверского владыки. Архиерейским келейником назван старец Прохор. В день кончины владыки к нему пришел настоятель тверского Федоровского монастыря архимандрит Ефрем, которого "зело бо владыка... любил за его добродетельное житие" (л. 57 об.). Затем к нему пришел настоятель тверского Отроча монастыря архимандрит Вавила, а также из Успенского Желтикова монастыря - архимандрит Савватий.

Существенным дополнением к собранному материалу, изображающему жизненный путь епископа Акакия, является повесть о последних днях его жизни. Она свидетельствует о его личных подвигах, трудах и благочестии, охватывая период его жизни с 20 декабря до полуночи с 14 на 15 января 1567 года.

Из нее мы узнаем, что Святитель в своей жизни никогда не заменял свои молитвы во время соборных богослужений на келейные, за исключением "Федоровой недели", т.е. первой седмицы Великого Поста,[55] порой, невзирая даже на зимнюю стужу, "... со тщанием всегда в соборную церковь безодъкладно хожаше" (л. 52). Преподобный Максим Грек также сообщает о торжественных богослужениях Тверского Акакия - "о божественных... псалмопениях и о благолепии... служений, всегда совершая духовныя торжества с благогласным пением, со множеством благолепных священнослужителей, со звоном громогласных звучных колоколов".[56] Поэтому неожиданным показалось ризничему распоряжение владыки 20 декабря, чтобы на следующий день заутреню служили в келье у Владыки и "прочее правило" (л. 53). Отпущены были также и ставленники, которых предполагалось рукоположить на праздники Рождества Христова. За три с половиной недели своей болезни епископ Акакий в храм уже более не ходил, даже в праздники Рождества Христова и святого Богоявления. Однако просфору и теплоту из храма по совершении Богослужения постоянно приносили больному Владыке, как и часть хлеба после Чина панагии (л. 54).

6 - 1530

Заболевший Святитель призвал к себе своего духовника, повелевая ему бодрствовать: "... как видишь меня учну престарлятися, и ты бы потщался канун роговорити на исход души" (л.53). При этом Владыка усилил свои молитвенные подвиги. "От 20-го числа декабря на ребрех же в ту полчетверты недели никакоже не опочиваше" (л. 53 об.). Подобный своеобразный подвиг столпничества, можно сказать, был известен в то время в Тверской епархии. В жизнеописании преподобного Нила Столбенского читаем: "Утвердивши свое подвижничество на Столобном, или столпообразном острове, он и сам уподобился подвизавшимся на столпе и своим крепким непоколебимым терпением всяких напастей, скорбей и лишений и не отлучным в течение 27 лет жизни пребыванием на острове и непрестанным стоянием, так что не позволял себе, по выражению жизнеописаний, и на краткое время ложиться на ребрах, но только опирался для отдыха пазухами на два больших крюка, вбитые в стене келлии его".[57] За все время архипастырского служения епископ Акакий только однажды в день вкушал пищу. Этому обычаю он не изменил даже во время болезни.

Незадолго до кончины Святителя его духовник поинтересовался, что у него болит. Он же ответил, что ничего не чувствует с тех пор, как три с половиной года тому назад стал читать Канон преподобному Иосифу Волоцкому. При этом он похвалил гимнографа-создателя службы преподобному - старца Фотия и, то, что он испросил у Митрополита Макария благословение на его келейное совершение (л. 55 об. - 56).[58] Владыка Акакий с особой похвалой говорит о монастыре преподобного Иосифа Волоцкого, сравнивая его с Киево-Печерским монастырем древности (л. 57).

"Волоколамский монастырь составляет одно из замечательных явлений древней Руси. Он вполне имел вид образовательного и воспитательного заведения или школы в ее философском смысле. Это была древняя академия".[59] Иосифо-Волоколамский монастырь, будучи крупнейшим книжным центром, поддерживал также книжные связи с Великим Новгородом[60] и с Тверью.[61] Опись волоколамской обители 1545 года называет книги тверского письма.[62] Эта же опись сообщает о книгах-вкладах

епископа Тверского: "Владыка Тверской Акакий дал: Соборник в полдесть Максимов перевод Греков в монастырь Иосифов, а из монастыря его не отдавать".[63] Другая монастырская опись XYI века говорит о двух Евангелиях в библиотеке обители: "Еуангелие, писмо Акакия, владыки Тверскаго; заставицы и слова на красках, четыре прокладки шолковы з золотом, главица и концы обвираны и сажены жемчугом, поволока бархат зелен, застежки и спни и прибои серебряны позолочены".[64] Другая рукопись в четверть листа содержала только одного Евангелиста: "Еуангелист Иоанн Богослов, писмо Акакия владыки Тверскаго; заставица и слово на красках, паволока бархат".[65] Давал епископ Акакий и денежные вклады в обитель своего пострижения - 310 рублей.[66] Поэтому в Обиходнике Иосифова монастыря имеется также и память Тверского владыки Акакия.[67]

Автор-духовник отмечает, что святитель "навык многие кануны наизусть говорити" (л. 57). Интересно отметить, что будущий первый Всероссийский Патриарх Иов, известный знанием наизусть молитв на Троицу и проч.[68], начинал свой духовный путь во время епископа Акакия и был постриженником Старицкой обители, где в то время настоятелем был архимандрит Герман.

Перед кончиной к епископу Акакию приходили клирики, испрашивая у него прощения и благословения. "Владыка же всех благословляет совершенным здравым разумом и прощения дает, яко же всегда ни есть у святаго Владыки ни единаго человека непрощенна и не благословенна, всех бо владыка Акакие имеет прощенных и благословенных" (л. 58). Переходя в горний мир, подвижник усилил подвиг поста и молитвы, произнося мысленно каноны Пресвятой Богородице. Во время кончины епископа Акакия настоятель Федоровского монастыря Ефрем, читает канон на исход души из тела, а духовник, старец Вассиан, начал совершать каждение.[69] "Егда же на отпуске кануна и Владыка,.. уснул и абие легко икнул на втором часу нощи. Таково святаго Владыки преставление, лице же его учинилося светло, паче неже у живаго, очи же и устне яко же у спяща" (л. 58 об.). Поистине, "честна пред Господем смерть преподобных

его" (Пс. 115, 6). "Праведник же аще постигнет скончатися, в покои будет" (Прем. 4, 7). Так почил и упокоился о Господе после великих подвигов старец-иерарх святитель Тверской Акакий.

Можно говорить, что епископ Акакий особо чтил святителя Тверского Арсения, и поэтому завещал похоронить себя в Успенском Желтикове монастыре, основанном святителем Арсением и там же погребенном. Как говорится в описании монастыря, епископ Акакий был погребен"вне церкви против раки великого угодника Божия".[70] Погребал его 26 января Рязанский епископ Филофей (л. 60-67 об.).[71]

Святитель Акакий управлял Тверскою епархиею 45 лет и оставил по себе незабвенную память как архипастырь святой жизни, являясь ныне предстателем в небесном мире. "Святые являются нашими молитвенниками и покровителями в небесах и поэтому живыми и деятельными членами Церкви воинствующей, земной. Их благодатное присутствие в Церкви, внешне являемое в их иконах и мощах, окружает нас как бы молитвенным облаком славы Божией".[72]

Епископа Акакия нередко изображали на иконах вместе со святителем Арсением. Так он был изображен на воротах Успенского Отроча монастыря.[73] В Тверском Патерике указаны и другие изображения епископа Акакия. В "Иконописном Подлиннике" под 18 января имеются указания, как писать образ святителя Акакия: "Подобием сед, брада аки Богословля, ризы святительские и во омофоре".[74] Имя епископа Акакия имеется в "Книге, глаголемой описание о российских святых" в лике святых града Твери.[75]

Сохранилась Повесть, в которой описаны последние дни, кончина и погребение епископа Акакия.[76] Эта Повесть хронологически завершает ряд подобных произведений данного жанра. Начало этому жанру положила Повесть о кончине преподобного Пафнутия Боровского (+ 1477; пам. 1 мая),[77] затем - Слово о изнеможении преподобного Даниила Переяславского (+ 1540; пам. 7 апр.).[78] В 1563 году скончались бывший на покое в Иосифо-Волоцком монастыре архиепископ Новгородский Феодосий и Всероссийский Митрополит Макарий, что

вызвало также написание подобного рода произведений.[79] Последним в этом агиографическом ряду, как было уже отмечено, является Повесть, содержащая описание конца жизни Тверского святителя Акакия.

Данные памятники агиографической литературы объединяют много общего: описываемые лица связаны либо с Пафнутие-Боровским монастырем (преподобные Пафнутий, Даниил и святитель Макарий), либо с Иосифо-Волоцким (святители Феодосий, Акакий); все они писались очень близкими к описываемым лицам людьми, причем, вскоре после их кончины. О цели написания таких произведений можно найти объяснение у автора Волоколамского Патерика: "Мы прочитающе сиа, тщимся подражати житие их. Сего ради последующе древнему преданию, занеже в Патерицех не точию великих и знаменоносных отець и чудеса и словеса и поучениа писаху, но и елици непостигоша в совершение таково, но по силе подвизашася по елику возможно, тако же и тех житиа, словеса писанию предаваху".[80] Подобные тексты в дальнейшем при канонизации святого и написании Жития могли использоваться как исходный материал.

Данная Повесть о кончине святителя Акакия, сообщая о его подвигах, свидетельствует о его высокой духовной жизни. Непосредственность и живость авторского языка переносят нас в атмосферу и быт того времени и святительского окружения. Труд старца Вассиана, духовника святителя Акакия, является ярким памятником древнерусской духовной литературы.

Большую часть своей жизни епископ Акакий провел на Тверской кафедре в окружении своей паствы. Можно думать, что ко времени его кончины все духовенство епархии было рукоположено этим дивным архипастырем. Поэтому кончина предстоятеля епархии скорбью отозвалась в их сердцах. В историю своей епархии епископ Акакий вошел как иерарх, заботящийся о местных святынях, о прославлении и почитании тверских святых. Одновременно, он подражал подвигу своих святых современников, общался с ними. И сам явил пример святой и добродетельной жизни, проводя ее "во всяком благочестии и чистоте".

Ниже предлагается текст Повести о кончине епископа Тверского Акакия.

О преставлении святаго епископа Акакия Тверскаго и о житии его вкратце.

л.52 Лета 7075 (1567) месяца генваря 14 день преставися епископ Акакей Тверьский и Кашинский во вторый час нощи с вторника на среду на пятоенадесять число на память преподобных отец Павла Фивейскаго и Иоанна Кущника, пас Церковь Божию лет 44, 9 месяц и 14 дней. А всех лет живота его от рождения 80 и 5 лет без дву месяцов, житие же и преставлениа лет живота своего никогда же соборнаго пениа в кельи своей не вмещаше опроче Феодоровой недели, но всегда со тщанием в соборную церковь хожаше, аще и великия его немощь обдержит или зима мразна велми, а владыка же Акакий все терпяще и со тщанием всегда в соборную церковь безодъкладно хожаше.

л.52 об. Егда же приближися // время преставлению его и за пять день до Христова Рожества в четверг после вечерни против петка 20-го числа пришел владыка в келью и сотворив начало по обычаю и повеле к себе призвати ризничего Макария и вопроси его сколко ставлеников, ризничий же сказав – два. И владыка ризничему повеле ставлеником пошлины все сполна отдати и отпустити ставлеников во своя. Ризничей же нача глаголати нечто: святый владыко Бог облегчит тебе служити на Христово Рожество, а ставлеников толко два: один в попы, а другой в дияконы и ты даст Бог обеих вдруг свершишь, да и отпустишь. И пакы владыка, аки злобяся глаголя ризничему, веля их отпустити, отдав пошлины все. И по приказу владычню ризничей сотвори тако//
л.53 да приказал владыка ризничему весть подати попу Аврамию, что служит у Всемилостиваго Спаса на владычне дворе, да иподиаком, чтобы по пломатскому звону пришли в келью завьтреню пети и прочее правило и отпусти ризничего в келью.

А сам владыка поиде в заднюю келью, а Васиану духовнику повеле поити с собою же в заднюю келью и по молитве повеле Васиану поблиску собя сести и нача умилными речми говорити владыка сицева сия нъ спи ты у меня в прежней кельи, да береги как видишь меня учну преставлятися и ты бы потщался Канун проговорити на исход души. Духовник же слышав наказ от святого владыкы и взем благословение, поиде в келью свою и в вечер глубокий прихожаше и спаше в прежне кельи святаго владыкы, часто же и в заднюю келью

л.53 об. день // и нощь ко владыке вхожаше брежения для. Владыка же до преставлениа своего за пол четверты недели от двадесятаго числа месяца декабря до 14-го числа генваря и то (!) изнеможениа в церковь не выходил ни на Христово Рожество, ни на Богоявления, ни в прочая дни. От 20-го числа декабря на ребрех же в ту полчетверты недели никакоже не опочиваше, но все сидя безспрестани молитвовал и без сна пребываше, молебник бо бысть верен о благоверном царе великом князе Иване многолетном здравии и спасении и о его благоверной царице великой княгини Марии и о их богодарованных чадех царевиче Иване и царевиче Феодоре и о их христолюбивом воинстве и о всем православном християньстве.

Некогда же у владыкы духовнику седящу пред преставлением и владыка възрев на духовника и рече: яз и о вас

л.54 Богу молюся // Духовник же поклоняется владыке до земля и глаголет: помилуй мя Господи твоими молитвами святый владыко. Святую же дору протопоп и укроп священници всегда после обедни ко владыке в келью приношаша на дискосных блюдех, а хлебець Пречистой во время вкушенья в обеде всегда съвершался, а Пречистым животворящим Христовым Таинам пред преставлением двожды причащался. А от нели же и на владычество сел кроме вкушения обеденнаго втораго вкушениа иже есть ужина у владыки не бывала ни на Велик день, опроче пития мерного по нужи, егда же рознемогся, такоже в обед своими старцы вкупе вкушаше, кроме ж обеда и в немощи не вкушаше опроче пития мерного за нужу. А от нелиже и пострихся от святыа руки преподобнаго игумена

л.54 об. Иосифа и изве // стился в мимошедших и прощение получив не изыде скверное слово изо уст его и до преставления. Прочие же святого владыки добродетели: смирение и любовь и милость ко всем паче же к нищим како могу все исписати?

Незадолго же время, за пять день до преставления, в вечер глубокый после правила пошли из задние кельи к собе поп и подияки, духовник же остался един и сиде блиско владыкы, владыка же аки во сне учал одно слово многажда говорити: "Окакей пошол, Акакей пошол". Духовник же рече владыке, про которого государь Окакиа говоришь? Владыка же аки злобяся рече: Акакие владыка Тверский умер. Духовник же рече дай Господи ты государь многолетствовал, яз нищей желаю того, чтобы ты святый владыка меня погреб. Владыка же котому слова никакова не рече, токмо Исусову молитву
л.55 глаголаше ко обра//зу умилно вслух с хлипанием слезныма очима. И потом в другий день вечер после правила також духовник у владыки поостался и владыка учал говорити: в четверг мне служити аже (!) Бог даст. И к тому слова никакова не рече, токмо Иисусову молитву, ко образу взирая, вслух глаголаше с хлипанием. Духовник же тому удивися, видячи его в великой немощи, после же преставлениа святаго владыки духовник все речи владычни уразумел, что владыка проставление свое за долго вперед провидел.

И потом за день до преставлениа своего в понедельник вечере после правила посылает владыке по духовника келейника своего старца Прохора, бяше бо духовник после правила отошол в келью свою. Келейник же пришед к духовнику по-
л.55 об. ведает: владыка зовет. Духовник же скоро прииде // ко владыке и поклоняется ко образом с молитвою и у владыкы благословляется. Владыка же повеле сести духовнику подле собя на конике от дверей и паки владыка глаголет о Кануне на исход души чтобы не оплашивался. Духовник же глаголет: помню святый владыка твой наказ аже (!) Бог даст.

И нача духовник владыкы спрашивать: государь святый владыка, каково у тобя на сердце и что твоя болень. Владыка рече: не ведаю, а болезни яз не чую никоторыя в себе

от нелиже ты прислал Канун преподобного игумена Иосифа и яз по вся дни его говорю и молитвами преподобного игумена Иосифа с тех мест не чюю в себе никакия болезни. И вопроша же владыка колко тому как Канун ко мне прислал еси. Духовник рече: полчетверта году. Владыка же начал благодарити старца Фатея, ученика великого // старца Касиана Босово, что подвигнулся на таковое великое дело, составити
л.56
Канун и всю службу преподобному игумену Иосифу. Да и то владыке радостно, что составив Фатей и известно учинил Макарию Митрополиту всея Русии и благословение от Митрополита приял, еже в кельи молитвовати по ней и до празнованиа соборнаго изложения.

И потом паки владыка нача глаголати преподобному игумену Иосифу тропарь: Яко постником удобрение и отцем красота млости (!) подателя, разсужению светильника вси верний съшедшеся въсхвалим кротости учителя и новоявленным еретиком посрамителя премудраго Иосифа, рускую звезду, молящася Богови помиловатися душам нашим. Духовник же поклоняется владыке радостными слезами до // земля, глаголя:
л.56 об.
Велми святый владыко утешился есми слышати таковую похвалу преподобному Иосифу изо уст святых твоих, да и яз слышав желаю навыкнути. Владыка же рече г духовнику: ты же прислал. Духовник же рече: прости святый владыко дерзнул есми прислати по твоему светительскому повелению и благословению. Владыка же рече: яз тобе на том челом бию. И пакы владыка нача глаголати преподобному игумену Иосифу кондак: Жития треволнения и мятежа мирьскаго и страстная взыграния ни во что же вменив, пустынный гражанин показася многым бысть наставник, Иосифе преподобне, иноком събратель и молебник верен. Что те рачитель, моли Христа Бога спастися душам нашим.

И потом владыка почал утешатися пространною беседою про Иосифов // манастырь, глаголя же сице: в осифове манастыре старцы-пророки, подобен Иосифов монастырь старцами Печерьскаго монастыря, старцем киевьским, иже бысть во оно время при благоверных великих князех. Духовник же рече:
л.57

государь святый владыка пречистою милостью, молитвами преподобного игумена Иосифа царским жалованием есть у чего и с кем в Осифове монастыре жити. Владыка же паки нача молитвовати и молитьве своей вимати, бяше бо владыка навык многие кануны наизусть говорити, да Иосифов канун и стихеры. Велми дивно слышати, что владыка ни станет с кем говорити все здравым гласом, а не дряхлым и изнемогшим.

Духовник же с келейными старцами неотступно пребываше у владыки брежения для. Во вторник же в последний //
л.57 об. день, в онже преставися святый владыка во время заутрени, ко владыке приидн Феодоровский архимандрит Ефрем. Зело бо владыка архимандрита Ефрема любил за его добродетелное житие. И видя архимандрит владыку велми изнемогша и молит з духовником и с старцы с келейными, чтоб владыка лег на постели легости для, бяше бо владыка Акакий разнемогся, на ребрех не лежывал, но все сидя молитвовал и бе(з) сна пребывал, якоже преже речено бысть. И владыка же к молению их приклоняется и повеле постелю послати на конике у дверей против образов и повеле владыка собя на постеля положити. Молитва же изо уст святаго владыки к Всемилостивому Спасу и до последнего издыханиа непрестанно исхожаше о благоверном и христоносном царе Иване и о его благо//-
л.58 верной царице Марии и о их богодарованных чадех царевичах Иване и Феодоре и о христолюбивом царя Ивана воиньстве и о всех православных христианех.

На утрей же, пред обеднею прихожаху ко владыке в келью Отроческой архимандрит Вавила и Феодоровский архимандрит Ефрем и игумены многые посотские и Пречистые обители Желтикова архимандрит Саватей и благословляхуся. Владыка же всех благословляет совершенным здравым разумом и прощения дает яко же всегда ни есть убо у святаго владыки ни единаго человека непрощенна и не благословенна, всех бо владыка Акакие имеет прощенных и благословенных. Архимандрит же Ефрем нача говорити владыке чтобы в среду еще причастился Животворящих Христианских Таин и владыка рече добро. Вкушения же во вторник у владыки не было, с обеденныя

л.58 об. же поры ни с кем не почал ничего говорити // токмо с проволоком нача глаголати: Радуйся - до вечерни. И за вечернюю пору такоже "радуйся" говорил, да потише. Духовник же по преставлении уразуме, что владыка похвалные кануны Пречистыя Богородици мыслию говорил, языком же не измогал, токмо радуйся. За час же до вечера прииде Феодоровъской архимандрит Ефрем, владыка же еще "радуйся" говорит, да уже тихо, на первом же часу нощи абие владыка аки усыпати стал. Архимандрит же Ефрем учал канун на исход души говорити, духовник же взем кандило з благоуханным фемиамом нача кадити и почал молитву на исход души говорити. Егда же на отпуске кануна и владыка, аки уснул и абие легко легко икнул на втором часу нощи. Таково святаго владыкы преставление, лице же его учинилося светло, паче неже у живаго, очи же и уст-
л. 59 не // яко же у спяща.

Архимандрит же Ефрем с духовником и с старци келейными мощи святаго владыкы пологають на одре и начаша говорити келейное правило. А сторожу церковному повелеша немного позвонити в благовестной колокол: явьствено чинят святаго владыкы преставление. На утрее же в среду на первом часу дни съехалися Отроческой архимандрит Вавила, а Феодоровской архимандрит Ефрем туто и бысть во владычне кельи и ночевал, и игумены посадские и Пречистые обители Жолтикова архимандрит Саватей и начаша по указу святых отець отирати губою мощи святаго владыкы и облачают святаго владыку Акакиа во весь служебныи святительской сан. А сторожом церковным повелеша в благовестной колокол звонити на провожение мощей святаго владыкы ис кельи в соборную церковь в Спас.
л.59 об. Священником и диаконом же по//садскым всем велели приказати, чтобы были с кандилы и с фимияном. И егда же у владыкы в кельи архимандриты и игумены указное святыми отцы совершиша над мощми святаго владыкы и понесоша игумены и священницы мощи святаго владыкы на одре выше глав своих в соборную церковь Спас поюще Тресвятое пение Святый Боже исходную песнь всякому человеку со свещами и с кандилы со многими слезами нерадостная но плачевная поюху и глаголаху: отиде от нас доброта, о ней же паче солнечных луч просвещахуся, угасе светилник сияя над главою сердца нашего и

отгоняя и просвещая тму неведения еже по души нужных велика ны днесь окружи беда, понеже велик сосуд Божиих даров взятся от нас в немже быше любовь нелицемерна Авраамово
л.680 стра//нолюбие, Ияковлево незлобие, Иосифово целомудрие, Иевлево терпение, Моисеево милование, Давидова кротость. И глаголаху с рыданием, аще забудем тебе святый владыка Акакие, забвена буди десница наша (Пс. 136).

Подобает же уже оставити плачевная благодушием себе утвердити, занеже взятся от нас пастырь добрый, святый Акакий владыка, болши ныне назирает нас, яснейшими молится о нас. Аще и завесу плоти отложи, но духом с нами есть. По приказу же самого владыки Акакиа погребены бысть святыя мощи его чесно в пречестной обители в Жолтикове Резаньским епископом Филофеем, посланием благовернаго и христолюбиваго царя государя великаго князя Ивана Васильевича
л.680 об. всея Русии самодержьца по // благословению преосвященнаго Филиппа Митрополита всея Русии. Погребены же бысть мощи по преставлении его в третьинадесять день в понеделник месяца генваря 26 день на паметь възращение честных мощей иже в святых отца нашего Иоанна Златоустаго.

Сия же яз непотребный чернец святаго владыки Акакиа духовник Васиян написал себе на прочитание памяти для, что Бог сподобил мя от таковаго святаго благословение прияти и чесным мощем коснутися. (РНБ, собр. Погодина, № 1564. Сборник-конволют).

П Р И М Е Ч А Н И Я

I Виктор архим. (Олейник). Первое празднование Собору Тверских святых. Праздничное богослужение в кафедральном соборе // ЖМП, I979, № II. - С. I9.

2 РНБ. Собр. М.Погодина № I564. Сборник-конволют ХУI-ХУП в. - Л. 52. Описание рукописи см. Бычков А.Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников имп. публичной библиотеки. Спб., I882. Т. I. - С. 2-6. Далее цитация этого памятника сразу на строке с указанием листа рукописи.

3 Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец ХУ-ХУI в.). М., I977. - С. 40.

4 Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина... - С. 285. Прим. 26; он же. Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети ХУI в.). М., I972. - С. 255. Прим. 67; П(итирим, архиеп) В(олоко)ламский. Волоколамский храм Рождества Богородицы // ЖМП, I969, № 9. - С. 2I.

5 ПСРЛ. Спб., I904. Т. I3. Ч. I. - С. 43; ПСРЛ. Спб., I859. Т. 8. - С. 270.

6 Он был из числа лиц, прибывших на Русь в свите Софии Палеолог, затем принял монашество в Московском Богоявленском монастыре, а в I509 году поставлен на Тверскую кафедру (Брюсова В.Г. Тверской епископ грек Нил и его Послание к князю Георгию Ивановичу // ТОДРЛ. Л., I974. Т. 28: Исследования по истории русской литературы ХI-ХУП веков. - С.I80-I87).

7 Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. - Спб., I836. Т. I. - С. I37.

8 См.: Назаров В.Д. К истории церковных Соборов и идейно-политической борьбы в России и первой половины ХУI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. статей. М., I990. - С. I96.

9 ПСРЛ. Спб., I853. Т. 6. - С. 295. В летописи Рязанским епископом ошибочно назван Иоанн.

I0 ПСРЛ. Т. I3. Ч. I. - С. I27.

II Там же. - С. I42.

I2 ПСРЛ. Л., I929. Т. 4. Ч. I. Вып. 3. - С. 6I9.

7-1530

[13] Судные списки Максима Грека и Исака Собаки / Изд. подгот. Н.Н.Покровский. М., 1971. - С. 139.

[14] См.: Шмидт С.О. Становление Российского самодержавства: Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973. - С. 154.

[15] Веретенников П., диак. Московские Соборы 1547 и 1549 годов // ЖМП. 1979. № 12. - С. 71.

[16] Кунцевич Г. Малоизвестные записки о казанских походах 1550 и 1552 года // ЖМНП. 1898. № 6. - С. 137.

[17] Российское законодательство X-XX веков. М., 1895. Т. 2. - С. 258.

[18] Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи. Спб., 1837. Т. I: 1294-1598. - С. 222.

[19] Каштанов С.М. Финансы средневековой Руси. М., 1988. - С. 131.

[20] Там же. - С. 134.

[21] Кучкин В.А. Жалованная грамота Тверскому Афанасьевскому монастырю 1555 г. // Исторический архив. М., 1960, № 1. - С. 222.

[22] Акты, собранные в библиотеках и архивах... Т. I. - С. 250.

[23] ПСРЛ. Т. 13. Ч. I. - С. 249.

[24] Там же. - С. 250.

[25] Максим Грек. Сочинения Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад: Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910. Ч. I: Нравоучительные сочинения. - С. 227.

[26] Makari Abt (Weretennikow). Metropolit Makari von gánz Rußland und die Heiligén seiner Zeit // Stimme der Orthodoxie. 1983. N 7. - S. 45-48; Ders. "Makarij, Metropolit von gánz Rußland". Fragen der Hagiographie // Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus". Göttingen. 1989. - S. 694-706.

[27] ПСРЛ. Спб., 1906 Т. 13. Ч. 2. - С. 380; Акты исторические, собранные и изданные Археографической Комиссией. Спб., 1841. Т. I. - С. 333.

[28] ПСРЛ. Т. 13. Ч. I. - С. 381.

[29] Там же. - С. 403.

[30] Акты феодального землевладения и хозяйства. Подг. к печати А.А.Зимин М., 1956. Ч. 2. - С. 150-151 № 157; С. 257-258 № 253.

[31] Чередеев К., прот. Биографии тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г. Твери и до ныне. Тверь, 1859. - С. 61.

[32] Платон архим. Историческое и статистическое описание Тверского Успенского Желтикова монастыря с присовокуплением жития святого основателя оного, святителя Арсения, епископа Тверского. Тверь, 1852. - С. 57.

[33] Житие святителя Германа, второго архиепископа Казанского, всея России чудотворца. Казань, 1894. - С. 8.

[34] Житие святителей и чудотворцев Гурия архиепископа Казанского и Варсонофия епископа Тверского. Спб., 1853. - С. 127; Первухин Г., прот. О Тверских иерархах. Тверь, 1900. - С. 65; Варсонофий иером. Святитель Варсонофий, епископ Тверской, Казанский чудотворец" // ЖМП, 1981, № 7. - С. 65.

[35] Чередеев К., прот. Биографии Тверских иерархов от начала существования архиерейской кафедры в г.Твери и доныне. Тверь, 1859. - С. 60-61.

[36] Горский А., прот.; Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, Отд. 2: Писания Святых Отец. Ч. 2: Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859. - С. 579.

[37] Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969. - С. 100-101, 123, 124, 157, 175.

[38] ПСРЛ. Спб., 1853. Т. 6. - С. 303. Нечто аналогичное было и в жизни Митрополита Макария во время великого московского пожара 1547 года.

[39] В Спасском соборе в Твери во время пожара сгорели документы на землевладения (Лаппо И.И. Тверской уезд в ХVI веке. Его население и виды земельного владения (Этюд по истории провинции Московского государства) /М., 1894/. - С. 95.

[40] Максим Грек. Сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1910. - С. 166.

[41] Там же. - С. 183.

[42] Там же. - С. 184.

[43] Там же. - С. 185.

[44] Там же. - С. 185-186.

[45] Там же. - С. 186. Очевидно, подобный же амвон несколькими годами раньше был изготовлен для Софийского собора в Великом Новгороде по благословению архиепископа Макария, о чем сообщает Новгородская летопись (ПСРЛ. Л., 1929. Т. 4. Ч. I. Вып. 3. - С. 551).

[46] Тверской Патерик. Казань, 1907. - С. 80. Текст надписи на камне с датой освящения храма см.: Некрасов В.И. Церковь Белая Троица в г.Твери (историко-археологический очерк). Тверь, 1900. - С. I; Погожева Л. Церковь "Белая Троица" в Твери // Светильник, 1914, № 8. - С. 37; Штурук Г., прот. Кафедральный собор "Белая Троица" в г. Калинине (Краткое извлечение из монографии о соборе "Белая Троица" // ЖМП, 1962, № 10. - С. 11.

[47] Попов Г.В.; Рындина А.В. Живопись и прикладное искусство Твери ХIV-ХVI века. М., 1979. - С. 231-232, 347-351; Антонова В.И.; Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Т. I: XI - начало ХVI века. М., 1963. - С. 303, № 244.

[48] Попов Г.В. Тверская икона ХIII-ХVII веков. Спб., 1993. - С. 41.

[49] Попов Н., прот. Храм Рождества Пресвятой Богородицы на Возмище: Его история, архитектура и иконография. Загорск, 1982. - С. 42, 109, 144 (Машинопись).

[50] Попов Г.В. Позднетверская рукописная орнаментика (четвероевангелие конца ХV - начала ХVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря) // Археографический ежегодник за 1970 г. М., 1971. - С. 106.

[51] Рукописные книги собрания М.П.Погодина. Л., 1988. Вып. I. - С. 199.

52 Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969. - С. 175. Диакону же Григорию адресовано его толкование на слова псалма "Господи, прибежище был еси нам" (там же. - С. 183).

53 Фонкич Б.Л. Греческо-русские культурные связи в ХУ-ХУП вв. (греческие рукописи в России). М., 1977. - С. 45.

54 Ковтун Л.С.; Синицына Н.В.; Фонкич Б.Л. Максим Грек и славянская Псалтирь (сложение норм литературного языка в переводческой практике ХУI в.) // Восточнославянские языки. Источники для их изучения. М., 1973. - С. 101. Прим. 7.

55 У протоиерея Г.Дебольского читаем: "В субботу первой седмицы Великого Поста, по древнему названию, Федоровскую, Церковь совершает благодарственное празднование св. священномученику Федору Тирону (Дебольский Г., прот. Дни Богослужения Православной Католической Восточной Церкви. Изд. 10, Спб., 1901. Т. 2. - С. 75). Это наименование - Федоровская, простиралось, как видим, на всю седмицу.

56 Сочинения Максима Грека в русском переводе. Сергиев Посад: Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910. Ч. I: Нравоучительные сочинения. - С. 164.

57 Успенский В. Жизнь и подвиги преподобного Нила Столбенского чудотворца. М., 1913. - С. 30.

58 Об этом также говорится в Волоколамском Патерике (Питирим, архиепископ. Волоколамский Патерик // Богословские труды. М., 1973. Сб. 10. - С. 220.

59 Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец ХУ-ХУI в.). М., 1977. - С. 277.

60 Дмитриева Р.П. Волоколамские четьи сборники ХУI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. - С. 215-216.

61 Попов Г.В. Тверская икона ХШ-ХУП веков. Спб., 1993. - С. 41.

62 Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Отв.ред. Д.С.Лихачев. Л., 1991. - С. 25.

63 Там же. - С. 37.

64 Там же. - С. 46.

65 Там же. - С. 50. Кроме двух Евангелий, переписанных епископом Акакием, он известен и как "составитель особой редакции Киево-Печерского Патерика" (Будовниц И.У. Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII века". М., 1962. - С. 12).

66 Зимин А.А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV-XVI в.). М., 1977. - С. 146. Прим. 237.

67 Горский А., прот.; Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. III. Ч. I. М., 1869. - С. 399.

68 Житие святого Иова, первого Патриарха Московского и всея Руси // ЖМП, 1990, № 2. - С. 49; Феофилакт, игумен (Моисеев). Святитель Иов - первый Русский Патриарх: (К 400-летию учреждения Патриаршества). 1589-1989 // Богословские труды. Сб., М., 1990. - С. 202.

69 Каждение совершалось и во время кончины святителя Макария (Кунцевич Г.З. Сказание о последних днях жизни Митрополита Макария, Спб., 1910. - С. 15-16.

70 Платон архим. Историческое и статистическое описание Тверского Успенского Желтикова монастыря с присовокуплением жития святого основателя оного, святителя Арсения, епископа Тверского. Тверь, 1852. - С. 38.

71 Этот факт обычно историкам рязанской иерархии неизвестен. См., например, о епископе Филофее: Титов А.А. Рязанские епископы. Приложение к материалам для истории Русской Церкви. М., 1891. С. 23-25.

72 Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991. - С. 259.

73 Тверской Патерик. Краткие сведения о Тверских местно чтимых святых. Казань, 1907. - С. 78; Первухин Г., прот. О Тверских иерархах. Тверь, 1901. - С. 65.

74 Барсуков Н. Источники русской агиографии. Спб., 1882.- Стб. 16: Тверской Патерик. Казань, 1907. - С. 79.

75 Толстой М.В. Книга, глаголемая описание о российских святых. М., 1888. - С. 167; Барсуков Н. Источники русской агиографии. Спб., 1882. Прил. - С.

76 В переводе на русский современный язык эта Повесть была опубликована: Макарий игумен. Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XУ-XУI веков // ЖМП, 1986, № II. - С. 72-75. Несколько ранее Повесть о кончине святителя Акакия была опубликована на немецком языке: Goltz H.; Makari Abt. Unvergessener Lehrer des Glaubens im bischöflichen Amt. Die letzten Tage des Twerer Bischofs Akaki // Stimme der Orthodoxie, 1985, N 9. - S. 8-11.

77 Первым издал данный памятник В.О.Ключевский, назвав его "Записка Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского" (Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. - С. 439-453). По этому поводу была написана статья Л.А.Дмитриева с характерным названием: "Записка ли "Записка о последних днях Пафнутия Боровского" Иннокентия?" // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. - С. 59-64. Заканчивается статья словами: "Итак, рассказ Иннокентия о смерти Пафнутия Боровского нельзя ни формально, ни по существу назвать "запиской". Произведение это требует дальнейшего внимательного вчитывания и сопоставления со сходными явлениями в русской литературе конца XУ - начала XУI в." В публикации, осуществленной в наше время, данный памятник назван - "Рассказ о смерти Пафнутия Боровского" (Памятники литературы Древней литературы. Вторая половина XУ века. М., 1982. - С. 478-513).

78 Смирнов С.И. Житие преподобного Даниила Переяславского Чудотворца. Повесть об обретении мощей и чудеса его (К 400-летию Троицкого Данилова монастыря в Переяславле-Залесском (15 июля 1508 - 15 июля 1908). М., 1908. - С. 77-80. Данный памятник, опубликованный С.И.Смирновым, не имеет окончания. Публикатор оговорил в примечании, что в одном из списков "затем идет рассказ о кончине Преподобного согласно с другими списками: "И по сем паки..." Очевидно, разумеется фрагмент Жития, описывающий последнее причащение, кончину и погребение Святого со слов: "И паки умолча святый старец..." (Там же. - С. 72-73). Основной объем памятника заключает последнее поучение Подвижника. В самом начале говорится, как он указал место своего погребения, вручив перед этим свой клобук иноку Ионе. Это свидетельствует об их близких духовных отношениях и, возможно, сей инок является автором данного "Слова о изнеможении..."

79 Кунцевич Г.З. Феодосий, архиепископ Новгородский (1491-1563). (Его "житие"). Спб., 1898. - 14 с.; он же. Сказание о последних днях жизни Митрополита Макария (15 сентября - 31 декабря 1563 года). Спб., 1910. - 27 с.; Макарий игумен. Повесть о кончине Всероссийского Митрополита Макария// Wissenschaftliche Zeitschrift. Halle, 1985. G.Bd. 34. H. 3. - S. 74-93.

80 Питирим, архиеп. Волоколамский. Волоколамский Патерик // Богословские труды. М., 1973. Сб.10. - С. 178.

С.Н.Азбелев

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЮРИКА

Сведения о происхождении Рюрика находятся, как известно, в летописях. Точнее - в тех преданиях, какие летописями были отображены. Но есть и устные рассказы, записанные собирателями фольклора от народных исполнителей через тысячу и более лет. Этот материал, обычно не принимаемый во внимание историками, содержит иногда интересные дополнительные данные для решения некоторых вопросов. Однако первостепенное значение имеет, конечно, комплекс сведений, отобразившийся в тех преданиях, которые попали в самые ранние памятники летописания. Расширение круга таких источников позволяет внести новое в традиционные трактовки происхождения Рюрика.[1] Это может способствовать примирению противоборствующих концепций в одном из существенных вопросов так называемой варяго-русской проблемы, дискутируемой более двух столетий. Ей посвящены сотни исследовательских работ, значительная часть которых в той или иной степени связана с вопросом о происхождении Рюрика. Рассмотрение их в рамках этой статьи, естественно, невозможно: будут затронуты только важнейшие из трудов, непосредственно относящихся к теме.

Напомним коротко исходные сведения. Наиболее авторитетный из летописных источников - "Повесть временных лет" - сообщает о приглашении варяжского князя Рюрика представителями населения Северной Руси в 862 г. Он прибыл с двумя братьями. Сам Рюрик избрал своей резиденцией Новгород, брат его Синеус - Белоозеро, другой брат Трувор - Изборск. Через два года братья умерли, и Рюрик стал единодержавным правителем.[2]

Высказывалось не раз предположение, что имена братьев Рюрика образованы искусственно - в результате ошибочного восприятия летописцем фразы древнескандинавского языка, сообщавшей, что Рюрик прибыл "с родом своим и верной дружиной". Однако летописный текст не имеет следов перевода, а возведение имен братьев Рюрика к упомянутым словам "фонетически невозможно".[3] Кроме того, упомянутому предположению противостоит русский фольклор о князьях Синеусе и Труворе. Например, недалеко от Изборска предания о трех братьях записаны еще в 1937 г.[4] Неизданный летописный текст ХУП в. упоминает, что после прибытия князей "по двою лет умре Трувор в Изборске, а Синеус на Белеозере в Кистеме, оба же безчадны и оста един Рюрик...".[5] В данной связи академик А.А.Шахматов замечал, что "на Белоозере вспо-

минали о варяжском князе Синеусе; память о нем была жива еще в XVI столетии, когда указывали даже погост, где он сидел". А.А.Шахматов цитировал известную ему рукопись Кирилло-Белозерского монастыря, где "про Синеуса сказано, что он сидел "у нас на Кистеме"".[6] Что касается призвания и княжения Рюрика, то довольно обстоятельное предание об этом записал в Олонецкой губернии известный фольклорист Е.В.Барсов в XIX столетии. Оно повествовало, что князь Юрик приехал "из северной стороны" и "распоселился жить в Ладоге". Но "тут ему место не по люби, и приезжает он в Новгород Великий, и не с голыми рукама, и в союз вступает". Юрик понравился новгородцам, которые согласились сначала платить ему небольшую дань, а затем постепенно увеличили ее по просьбе князя Юрика, "и поныне помнят этого домового хозяина и в Северной украине, и в Олонецком крае, и в Новгороде".[7]

В "Повести временных лет" сообщено, что после смерти братьев Рюрик назначил своих наместников в крупные города Северной Руси, а умер в 979 г. Этим, в сущности, исчерпываются ее известия о правлении Рюрика (если не считать сообщения о рождении сына его незадолго до смерти отца). Такая скудость сведений, сообщаемых древнейшей летописью о деяниях основателя династии, делает закономерным предположение, что далеко не все 17 лет своего княжения Рюрик находился в пределах Русской земли.

В 1830-1840-х годах профессор Дерптского университета Ф.Крузе в ряде своих работ обосновал гипотезу, согласно которой князь Рюрик русских летописей тождествен знаменитому в свое время викингу, фрисландскому графу, а затем ютландскому герцогу Рорику. Деятельность его в западноевропейских источниках освещается с 826 по 873 год, но известия эти содержат хронологические лакуны, позволяющие полагать, что по временам Рорик находился на Руси, а не во Фрисландии, где он имел лен, полученный от императора, и не в Ютландии, где получил лен позже, после утраты Фрисландии. Рорик был приглашен управлять для того, чтобы оградить Фрисландию от грабительских наездов других викингов и успешно выполнял эту миссию. Известно, что он принял христианство. Позже, согласно русской летописи, Рюрик оказывается приглашен в сходной ситуации жителями Новгородской земли, которые незадолго до его избрания прогнали варягов, заставлявших платить им дань. В западных источниках нет известия о смерти Рорика. Но под 882 годом сообщено о наследовании его владений другим лицом, что согласуется с данными русской летописи о смерти Рюрика тремя годами

ранее.[8]

С еще большей основательностью и с опорой на более широкий круг источников эта гипотеза была обоснована Н.Т.Беляевым в труде, который увидел свет в 1929 г. в Праге на страницах весьма солидного, но недостаточно широко известного научного издания русской эмиграции. Обнаружилось, что нет препятствий для отождествления Рюрика Новгородского и Рорика Ютландского.[9] Тезис Беляева, что русские и западные источники сообщают об одном и том же историческом деятеле, был принят рядом специалистов - А.А.Васильевым, Г.В.Вернадским, Б.Д. Грековым, В.В.Мавродиным, Г.Пашкевичем, Б.А.Рыбаковым и другими.[10] Сравнительно недавняя попытка Х.Ловмяньского оспорить этот тезис в целом не удалась, хотя некоторые частные возражения были справедливы, о чем скажем далее. Проследив внимательнейшим образом по всем источникам биографию Рорика на Западе, Ловмяньский не смог заполнить в ней лакуны, которые естественно объясняются деятельностью Рюрика на Руси.[11] Автор последней монографии по варяго-русской проблеме Г.С.Лебедев солидаризировался с выводом о тождестве Рюрика и Рорика.[12]

Одним из самых значительных событий в дискуссии по варяго-русской проблеме явился двухтомный труд С.А.Гедеонова, изданный в 1876 г. Автор доказывал западнославянское происхождение призванных на Русь князей и само название варягов возводил к прибалтийским славянам.[13]

Гедеонов обратил внимание на то, что у западных славян сокол обозначался словом "рерик" и ставил в связь с этим родовой знак Рюриковичей, напоминающий изображение летящего сокола. Он указывал, что у вендов существовало племя, называвшееся "рерики", и был город Рерик (впоследствии - Мекленбург), а один из притоков Одры тоже имел название Рерик. Гедеонов отыскал и прямые свидетельства источников о существовании этой формы личного имени у славян: Псковская летопись упоминает о убиении польского воеводы Ририка, а имя Рерик встречается среди имен древнечешских родов, заседавших на богемских сеймах. Но это свидетельства сравнительно поздние - XШ-XУI столетий.

У раннесредневековых западных хронистов Гедеонов нашел сведения, что племена прибалтийских и полабских славян именовались по названиям их тотемов, причем племя ободритов или бодричей именовалось рериками. Вместе с тем, Гедеонов проследил и такую закономерность: личные имена вендских князей нередко соответствовали названию самого племени: у драговитов был князь Драговит, у вильцев -

князь Вильцан, у древан - князь Древан или Дерван. Соответственно - делает вывод Гедеонов - племенному прозванию "рерики" отвечает княжеское имя Рерик. Аналогичные параллели приводил автор и славянским названиям городов и названиям рек, совпадавшим с именами личными, из чего следует соответствие названий города Рерик и реки Рерик личному имени князя Рерика.[14]

Такой вывод был, однако, сделан лишь на основании умозаключений, выведенных из косвенных данных. В средневековых источниках не обнаружено упоминаний о князе Рерике у полабских или прибалтийских славян.[15] Но собранные Гедеоновым данные позволяют предполагать, что имя Рорик, известное по источникам только у двух членов ютландской династии и только в IX столетии (на протяжении полувека), было обязано своим появлением брачным союзам с представительницами правящей династии могущественного тогда государства бодричей. В этот период имели место союзные отношения их с ютландцами, направленные против общего противника - континентальных германцев. Уже А.Ф.Гильфердинг, первым основательно исследовавший историю балтийских славян, выяснил это обстоятельство с полной очевидностью. После смерти Карла Великого, при котором расширилось и усилилось государство бодричей, совместные с датчанами военные предприятия их против каролингской империи зафиксированы несколько раз - начиная с 817 и вплоть до 845 г.[16]

Концепцию Беляева и его предшественника Крузе несколько ослабляло отсутствие в привлекавшихся ими источниках реальной мотивировки обращения именно к Рорику Фрисландскому просьбы прибыть для управления Русской землей. Предположения Беляева относительно экономических стимулов, обусловленных особыми интересами тогдашних купцов Фрисландии в Северной Руси, источниками в достаточной мере не подкреплены. Как показал Ловмяньский, ни экономические связи, ни политические устремления фрисландцев и даже датчан в то время не простирались так далеко на восток Балтики. Здесь явное преобладание принадлежало тогда шведам.

У них, однако, не было политического деятеля с таким именем. Между тем, Рорик Фрисландский принадлежал к королевскому роду Скиолдунгов. Его политические интересы и его военные действия были сосредоточены в бассейне Северного моря, а не Балтийского. Став князем Северной Руси, он еще долго не переставал интересоваться своими западными владениями, чем и обусловлена скудость известий русских

летописей о деятельности Рюрика. По-видимому, на Руси он бывал в основном эпизодически и только последние годы жизни провел здесь полностью.

Расширив круг летописных источников, относящихся к призванию Рюрика, удается ответить на вопрос, остававшийся нерешенным: главная причина обращения именно к нему лежала не в экономической сфере и даже не в политической или военной, а в сфере династических интересов.

Долгое время историками почти не использовалась так называемая Иоакимовская летопись. Ее рукопись не сохранилась, но начальная часть этой летописи - в тех ее фрагментах, которые дополняли или корректировали сведения "Повести временных лет" - была переписана первым нашим историком В.Н.Татищевым и приведена в тексте его труда.[17] Многие историки позднейшего времени скептически относились к этому тексту - и не без некоторых оснований. Явно отредактированная кем-то уже в XVII или XVIII веке, эта летопись известия своих древних источников дополнила с привлечением сведений польских и западноевропейских историков XVI-XVII столетий, уснащавших свои труды, соответственно моде того времени, плодами этимологических домыслов. Все это находится во вводной части Иоакимовской летописи, которая, вместе с тем, несомненно, опиралась и на фольклорные источники, о чем свидетельствуют находящиеся там ссылки. В сущности, за вычетом некоторых имен и географических названий, нет реальных причин отказывать в доверии Иоакимовской летописи. Об этом справедливо писал в обстоятельном ее разборе Н.А.Лавровский еще около 140 лет назад.[18]

Основу рукописи, попавшей к Татищеву, составляет (это сказано в ее тексте) историческое сочинение первого новгородского епископа Иоакима Корсунянина, деятельность которого протекала здесь в конце X и первой трети XI века (он умер в 1030 г.). К тому же составитель летописи говорит о себе в первом лице как о проповеднике христианства в Новгороде. События, связанные с крещением новгородцев, изложены в обстоятельном рассказе, который есть только в Иоакимовской летописи. Эти события таковы, что должны были оставить значительные вещественные следы на местности. Недавними раскопками в Новгороде они были обнаружены, и, соответственно, подтвердилась истинность уникального повествования Иоакимовской летописи. Об этом можно прочесть в статье руководившего раскопками академика В.Л.Янина.[19]

Рассказ о крещении новгородцев содержит и упоминание о фольклорных источниках - аналогично тому, как это имеет место в известиях

Иоакимовской летописи о событиях более ранних. Свидетелем таких событий епископ Иоаким не был. Но он, конечно, мог воспользоваться устными рассказами и даже историческими песнями, которые упомянуты в Иоакимовской летописи при описаниях этих более ранних событий. Оказалось, что уникальные сведения о них имеют ясные параллели в тексте достаточно давнего западноевропейского источника, который не мог еще быть известен ни редактору Иоакимовской летописи, ни самому Татищеву. Это так называемая Сага о Тидреке Бернском, записанная в Норвегии в XIII столетии, а опубликованная полтораста лет назад: здесь немало сведений, относящихся к древнейшей истории Русской земли и согласующихся в своей основе с соответствующими известиями Иоакимовской летописи.[20]

В самой же Иоакимовской летописи рассказывается, что инициатором приглашения Рюрика был княживший до него у новгородцев Гостомысл. Краткое известие об этом есть и в некоторых других летописях, но в них Гостомысл назван не князем, а старейшиной; имя его открывает собой и летописный перечень посадников Великого Новгорода. В этих летописях вообще нет речи о русских князьях, предшествовавших Рюрику, что естественно для памятников средневековой историографии, редактированных во времена правления Рюриковичей.

Исключение составляет Иоакимовская летопись, древний текст которой, как можно думать, уцелел до того времени, когда правила уже династия Романовых, и ослабли побудительные мотивы именно Рюрика считать первым князем на Русской земле.

В этой летописи сообщается о долго правившей славянской княжеской династии, последним представителем которой как раз и был Гостомысл. Для нас особенный интерес представляет излагаемое затем предание о его смерти и передаче княжения Рюрику: четыре сына Гостомысла погибли бездетными при жизни отца, когда его возраст уже не давал надежд на продолжение рода по мужской линии; но оставались три дочери; они были замужем и имели сыновей; Гостомысл, в соответствии с явившимся ему сновидением, завещал княжение сыну средней дочери, выданной за иноземного правителя; старейшины, исполняя его волю, пригласили на княжение Рюрика.[21]

Очевидно, это произошло далеко не сразу после смерти Гостомысла, ибо в "Повести временных лет" говорится, что на какое-то время власть захватили варяги, взимавшие дань, а после изгнания их начались внутренние раздоры, побудившие отправить послов к Рюрику и его братьям с хорошо известными словами: "Земля наша велика и обильна,

а народа в ней нету; да поидете княжит и владет нами".[22] По-видимому, за прекращением династии последовала смута, аналогично тому, как это произошло много позже - вслед за пресечением династии Рюриковичей.

Междуцарствие продолжалось 18 лет. Такой вывод позволяют сделать западноевропейские хроники, которые сообщают о смерти Гостомысла в 844 году.[23] Еще полтораста с лишним лет назад академик Ф.И. Круг высказал мысль, что это тот самый Гостомысл, который упоминается в наших летописях.[24] Но хроники говорят о нем не в связи с Новгородом: речь идет о вторжении немецкого войска в земли славян и убиении их короля; это могли быть только западные, прибалтийские славяне. Одна из хроник уточняет, назвав их ободритами.[25] Кажущееся очевидным противоречие снимается, как только мы вспомним, что Рорик был графом во Фрисландии, герцогом в Ютландии и одновременно - князем на Руси. Гостомысл, естественно, мог быть не только князем в Новгородской земле, но и королем в земле бодричей. В этом случае вполне закономерно, что одна из дочерей его оказалась выдана за представителя династии Скиолдунгов, в союзную бодричам Ютландию.

Старшие члены семьи, в которой родился Рорик, были изгнаны оттуда в 813 г. и бежали к бодричам. Позже они прибыли к германскому императору, дабы вернуться при его поддержке. Войско его, вместе с войском бодричей в 815 г. отправилось в Данию.[26] Дальнейшие перипетии внутренней распри датчан для нас сейчас не важны. Но важно, что уже с 813 года существовало достаточно тесное содружество именно этой семьи с правителями бодричей. А Рюрик, согласно подсчетам Ф. Крузе, родился около 817 г.[27]

Нетрудно объяснить и то обстоятельство, что король бодричей Гостомысл был одновременно князем в Северной Руси. Несомненны ее многовековые исконные связи именно с западными, точнее - прибалтийскими славянами, откуда, очевидно, и происходила некогда основная часть славянского населения будущей Новгородской земли.

Как резюмировал сравнительно недавно В.В.Седов, "есть весьма серьезные основания" для "доказательства западного (вендского) происхождения славян новгородских". Подытоживая результаты, добытые в этой связи лингвистами и этнографами, он заключал: "Собранный к настоящему времени материал весьма обширен и свидетельствует о несомненной генетической связи древних новгородцев со славянскими племенами Польского Поморья".[28] Особенности же археологических находок в Новгородской земле можно объяснить "только предположением о про-

исхождении новгородских славян с запада, из Вендской земли".[29]

На таком фоне связи династические представляются более чем естественными. А династия, последним представителем которой был Гостомысл, насчитывала, по-видимому, несколько столетий, с чем согласуются данные Иоакимовской летописи, саги о Тидреке Бернском и некоторых других источников. Согласуются они и в том, что подвластная упомянутой династии территория некогда охватывала земли и восточных, и прибалтийских славян. Но это - уже особая тема, рассмотрение которой выходит за рамки данной статьи.

В ней мы попытались показать, в частности, что весьма давний спор - была ли династия Рюриковичей славянской или скандинавской - в сущности снимается, ибо ее происхождение оказывается славяно-скандинавским. Можно, впрочем, попытаться установить, какая из этих двух ветвей, сошедшихся в личности Рюрика, является более древней или более прославленной. Но здесь мы уже полностью вступаем в область генеалогии эпической, слабо засвидетельствованной документально и опирающейся по преимуществу на разрозненные материалы, восходящие к устнопоэтической традиции.[30]

Примечания

[1] В основе статьи - доклад автора, прочитанный 29 сентября 1992 г. в Петербурге на международной конференции "Генеалогия: Проблемы. Задачи. Перспективы".

[2] См.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. Т. I: Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916. С. 19-21. Так события изложены во второй редакции "Повести". Даваемый А.А.Шахматовым параллельно текст третьей редакции называет первым местопребыванием Рюрика Ладогу и сообщает, что по смерти братьев он перенес резиденцию в построенный им Новгород. До настоящего времени в Новгороде археологами не обнаружено слоев старше IX века. Продолжаются раскопки близлежащего Рюрикова Городища, о котором существует предание, записанное сто лет назад (см.: Бураковский С.З. Путеводитель по Новгороду и его окрестностям. Новгород, 1891. С. 119-120): "В двух верстах от города, на правом берегу Волхова, близ его истока, расположено так называемое Рюриково Городище. Здесь, как говорит предание, поселились славяне, пришедшие с юга, часть которых впоследствии, по причине увеличения населения, перешла несколько ниже и основала Новый город или Новгород. В Городище жили самые влиятельные из славян, вследствие чего здесь же поселился первый русский

князь Рюрик, когда призван был на княжение. Впрочем, никаких памятников не сохранилось на Городище, которые указывали бы на существование здесь дворцов или укреплений, и о пребывании здесь Рюрика говорят только предание да самое название местности".

[3] Петрухин В.Я. Комментарий в кн.: Ловмяньский Х. Русь и норманны. М., 1985. С. 275. Опровергаемое комментатором мнение разделял автор этой книги, изданной в русском переводе, а в оригинале опубликованной в 1957 г.

[4] Записи хранятся в Литературном музее г. Тарту, произведены З.Жемчужиной в деревнях Велие и Поларенье. Полный текст одной из записей (EhAVene. Т. 13. С. 626-627): "В старину жили три князя: Рюрик, Синеус и Трувор. Часто Синеус ездил к Трувору в гости. А Трувор-то жил у нас, в Изборски. И посичас евоная могила на нашим кладбищи е. Так вот, ездил Синеус в гости на парусных лодках. Тогды наше озеро было рякой - Смолкой прозывалася. Йон и ездил по этой Смолки-то. Рюрик тож приязжал, встречали их на берегу славяны. Трувор прожил в нас недолго, ево змея в пригори укусила, йон и помер. Ня русский видь йон был, а какой-то варяг. Был высокова роста, лицо тонкое, горбоносый. Я-то сам не знаю, это мне все старики говорили, кагды я ат-те под стол пяшом ходил". Другая запись отображает легенду о неудачных попытках кладоискателей разрыть могилу Трувора в поисках драгоценностей: якобы уже откопали "золотой гроб", но испугались, и гроб исчез (Там же. С. 503-504). Предоставлением этих материалов я обязан В.В.Шмидт.

[5] Российская национальная библиотека в Петербурге. Q.IV.216. Л. 14.

[6] Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 312.

[7] Барсов Е.В. Северные народные сказания о древнерусских князьях и царях // Древняя и новая Россия. 1879. № 9. С. 400-401.

[8] См.: Крузе Ф.: 1) О происхождении Рюрика (преимущественно по французским и немецким летописям) // Журнал министерства народного просвещения (далее: ЖМНП). 1836. № 1. Отд. 2. С. 43-73; 2) О пределах Норманнии и названии норманнов и руссов // ЖМНП. 1839. № 1. Отд. 2. С. 13-77, а также другие его работы. Неотчетливо и мало аргументированно эта гипотеза была высказана ранее - см.: Голлман Г.Ф. Рустрингия, первоначальное отечество первого российского великого князя Рюрика и братьев его. М., 1819 (перевод И.Снегирева с немецкого изд. 1816 г.).

[9] См.: Беляев Н.Т. Рорик Ютландский и Рюрик начальной летописи //

Seminarium Kondakovianum. Сб. статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием имени Н.П.Кондакова. Прага, 1929. Т. 3. С. 215-270. В том же издании В.А.Мошин напечатал рецензию на труд Беляева (1932. Т. 5. С. 334-338), содержавшую, среди прочего, возражения, которые были затем отведены в ответе Беляева (1933. Т. 6. С. 245-248).

10 См., например: Vernadsky G. Ancient Russia. New Haven, 1943. P. 337-339, 365-366; Греков Б.Д. Борьба Руси за создание своего государства. М.; Л., 1945. С. 50; Мавродин В.В. Образование Древнерусского государства. Л., 1945. С. 213; Vasiliev A.A. The Russian Attack on Constantinople in 860. Cambridge, Mass., 1946. P. 234-237; Paszkiewicz H. The Origins of Russia. London, 1954. P. 136-137; Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982. С. 299.

11 См.: Ловмяньский Г. Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский // Скандинавский сборник. Таллин, 1963. Вып. 7. С. 221-249.

12 См.: Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985. С. 214.

13 См.: Гедеонов С. Варяги и Русь. Историческое исследование. СПб., 1876.

14 Славянские параллели были приведены Гедеоновым не только к имени Рюрика, но и к именам его братьев: Синеус имеет русские параллели Белоус, Сивоус и др.; Трувор - параллели Раковор, Гравор и др. Гедеонов предлагал свои реконструкции возможных исходных форм имен братьев Рюрика у прибалтийских славян и аргументировал предположения о том, каким путем эти формы приобрели тот вид, какой они имеют в русской летописи (см. с. 191-205 названного его труда).

15 В некотором отношении предшественником Гедеонова был Сигизмунд Герберштейн, посетивший Россию в 1517 и 1526 годах в качестве германского посла и оставивший свои знаменитые "Записки о Московии", изданные первый раз на латинском языке в 1549 г. Герберштейн, внимательно знакомившийся с русской летописью, пересказал в своей книге ее известие о призвании варягов Рюрика, Синеуса и Трувора. Но - не только пересказал, а и сопроводил собственным рассуждением: "По моему мнению, русским естественно было призвать себе государями вагров" (т.е. обитавших прежде в Северной Германии прибалтийских славян. - С.А.) - ибо так он сам расшифровал термин "варяги", поскольку "про варягов никто не мог сообщить" ему "ничего определенного, помимо их имени" (Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988.

с. 60). Сочинение Герберштейна стало широко известно в Европе, особенно - в Германии: только до 1600 года вышло 20 изданий его, из них 9 - на немецком языке. Появились в печати пересказы и переложения сведений, восходивших к Герберштейну. Отзвуки их, проникшие затем и в художественную литературу XIX в., воспринимаются в полунаучной публицистике иногда как самостоятельные исторические источники. См., например: Каратеев М. Род Рюрика // Возрождение. Париж, 1968. № 200 (а также "роман=эссе" В.А.Чивилихина и др.).

16 См.: Гильфердинг А.Ф. Борьба славян с немцами на Балтийском поморье в средние века // Гильфердинг А. Собрание сочинений. СПб., 1874. Т. 4. С. 287-299.

17 См.: Татищев В.Н. История Российская. М.; Л., 1962. Т. I. С.107-113.

18 См.: Лавровский П.А. Исследование о летописи Якимовской. СПб., 1855. К первой половине ХУШ столетия относит окончательное оформление текста, попавшего в руки Татищева, В.И.Вышегородцев (см.: Вышегородцев В.И. Иоакимовская летопись как историко-культурное явление. Автореферат. канд. дисс. М., 1986).

19 См.: Янин В.Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев // Русский город. Исследования и материалы. М., 1984. Вып.7. С.40-56.

20 См.: Saga Þiðriks konungs af Bern / Udgivet af C.R.Unger. Christiania, 1853. (Подробнее об этом в статье: Азбелев С.Н. Князь Владимир и Илья Муромец // Русская речь. 1993. № 6).

21 Привожу полный текст по Иоакимовской летописи: "Гостомысл имел четыре сына и три дщере. Сынове его ово на войнах избиени, ово в дому изомроша, и не остася ни единому им сына, а дщери выданы быша суседним князем в жены. И бысть Гостомыслу и людем о сем печаль тяжка, иде Гостомысл в Колмогард вопросити боги о наследии, и, возшед на высокая, принесе жертвы многи и весчуны угобзи. Весчуны же отвесчаша ему, яко боги обесчают дати ему наследие от ложесн его. Но Гостомысл не ят сему веры, зане стар бе и жены его не раждаху, посла паки в Зимегоды к весчунам вопросити, и ти реша, яко имать наследовати от своих ему. Он же ни сему веры не ят, пребываше в печали. Единою спясчу ему о полудни виде сон, яко из чрева средние дщери его Умилы произрасте древо велико плодовито и покры весь град великий, от плод же его насысчахуся людие всея земли. Востав же от сна, призва весчуны, да изложат ему сон сей. Они же реша: "От сынов ея имать наследити ему, и земля угобзится княжением его". И вси радовахуся о сем, еже не имать наследити сын большия дщере, за-

не негож бе. Гостомысл же, видя конец живота своего, созва вся старейшины земли от славян, руси, чуди, веси, мери, кривич и дряговичи, яви им сновидение и посла избраннейшия в варяги просити князя. И приидоша по смерти Гостомысла Рюрик со двема браты и роды ею" (Татищев В.Н. История Российская. Т. I. С. 110). "Угобьзити" - насытить; "угобьзитися" - процвести, возвеличиться (см.: Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1134).

22 Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 19.

23 См., например: Annales Hildesheimenses / Ed. G.Waitz. Hannoverae, 1878. P. 17; Annales Xantenses // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. Hannoverae, 1829. T. 2. P. 844; Annales Quedlinburgensis // Ibid. 1839. T. 3. P. 46; Annales Weissemburgensis, Lamberti Annales // Ibid. P. 47.

24 См.: Krug Ph. Forschungen in der älteren Geschihte Russlands. St.Petersburg, 1848. Th. I. S. 127.

25 См.: Annales Fuldenses / Ed. F.Kurze. Hannoverae, 1891. P. 35.

26 См., например: Гильфердинг А.Ф. Борьба славян... С. 285-286.

27 См.: Крузе Ф. О происхождении Рюрика. С. 71.

28 Седов В.В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. М., 1970. С. 71.

29 Там же. С. 72. Ср.: с. 107.

30 От эпических генеалогий необходимо отличать генеалогии фантастические, не миновавшие, к сожалению, вопроса о Рюрике. Уже Н.М.Карамзин (не сомневавшийся в его скандинавском происхождении) высмеивал плоды историографических фантазий в "Истори Шведского государства" Олофа Далина, в частности, его утверждение, что Рюрик - это швед Эрик Биэрнсон. Однако русский перевод сочинения Далина Р.Цебриковым, напечатанный в 1805-1807 гг., недавно послужил "основанием" публицистического выступления о генеалогии Рюрика в газете "Петербургский литератор" (1992. № 4 и 5). Ср.: Карамзин Н.М. История государства российского. М., 1988. Кн. I (т. 1-4), примечания к I-му тому, с. 46 (примеч. 106).

А.Л.НИКИТИН

ПЕРВЫЙ РЮРИК И "ВАРЯЖСКАЯ ЛЕГЕНДА"

Официальные истории государств древности, как правило, начинались с мифов об основателях. Русская история не была исключением. Ее изложение в "Повести временных лет" (далее - ПВЛ), приписываемой преподобному Нестору, начинается сообщением о призвании новгородцами "варягов" во главе с Рюриком, родоначальником династии "рюриковичей". Реальность события и личность первого русского князя вызывали сомнение у многих поколений историков. Столь же затруднительно оказалось решение связанной с легендой так называемой "норманской проблемы", породившей обширную литературу и бесконечные споры. Поскольку в данной работе речь пойдет только о новом подходе к определению личности Рюрика и возникновении династического предания, я отказываюсь от историографического обзора вопроса, отсылая интересующихся к последним по времени итоговым работам. [I]

Как и прежде, единственным источником "варяжской легенды" о призвании первого русского князя служит текст ПВЛ под 6370 (862) годом, где сообщается об изгнании варягов за море восставшими словенами, кривичами, чудью и весью, о последовавшей затем межплеменной усобице, которая привела их к мысли "найти князя, который бы владел нами и судил по закону". Для этого послы отправились "за море к варягам - к руси. Звались те варяги "русь", как другие (варяги) зовутся "шведы", иные - "норманы" и "англы", другие - "готы"..." Пойти на княжение согласился Рюрик с двумя братьями, Синеусом и Трувором, которые взяли с собой всю "русь". "И от тех варягов стала земля называться "русской". Новгородцы - это новгородские жители варяжского происхождения, а прежде они были славянами..." Далее сообщается, что "через два года" оба брата Рюрика скончались и он начал править единолично и "раздавать своим мужам города". Скончался Рюрик в 6387 (879) году, оставив малолетнего сына Игоря, воспитание которого поручил своему родственнику Олегу. Ни тот, ни другой в Новгороде не остались. Собрав войско, они спустились вниз по Днепру, где захватили Киев, сделав его столицей древнерусского государства.

Краткое, казалось бы исчерпывающее свидетельство первого русского историка порождает множество недоуменных вопросов.

Кто такие "варяги"? Из-за какого моря они пришли? Кем был Рюрик и был ли он, поскольку в хрониках сопредельных народов никакого упоминания об этом событии и никаких следов пребывания в том же Новгороде на Волхове "основателя династии Рюриковичей" не найдено. Более того: после ухода Олега с Игорем, Новгород почти на семьдесят лет лет исчезает не только со страниц летописи, но, что гораздо существеннее, из списка русских городов, упоминаемых в последующих договорах руси с греками. Кроме того, известно, что имя действительного основателя династии всегда пользовалось особенным вниманием его потомков. Здесь же мы сталкиваемся с поразительным фактом: впервые имя "Рюрик" всплывает почти через двести лет в семье князей тьмутороканских (Рюрик Ростиславич, князь перемышльский; в ПВЛ его смерть показана под 6600 (1092) годом), но даже и потом не пользуется особой популярностью.[2]

Вряд ли это случайность. Еще в первой половине того же XI века киевский митрополит Иларион в своем сочинении "Слово о законе и благодати", излагая похвалу русскому князю Владимиру, который должен был приходиться первому Рюрику правнуком, называет основателем династии не его, а Игоря "Старого".[3] Что же касается исторических сочинений, с летописью прямо не связанных, то Рюрика впервые называет "Задонщина" - поэтическое повествование о Куликовской битве, созданное во второй половине ХУ века по образцу "Слова о полку Игореве" и с использованием его текста,[4] но совершенно произвольно излагающее историческую действительность, а затем, уже с развернутым "генеалогическим древом" - "Послание" митрополита Спиридона-Саввы, написанное между 1506 и 1523 годами.[5]

Строго говоря, о личности Рюрика ничего не известно. В различных редакциях ПВЛ существует две версии его прихода. Если в Лаврентьевском, Троицком и Новгородской Первой списках летописей мы читаем, что Рюрик со своими братьями пришел "к чуди, веси, кривичам и словенам" и сел в Новгороде, то в других, более исправных списках - Ипатьевском, Летописце Переяславля-Суздальского и Радзивиловском - оказывается, что Рюрик пришел только "к словенам", в земле которых поставил город Ладогу. Последнее обстоятельство - упоминание в сказании о Рюрике только "словен" в связи с "Новгородом", как и в легенде о "хождении" апостола Андрея, - невольно вызывает сомнение в его туземных

истоках, заставляя предполагать очередное заимствование сюжета и его последующую переработку применительно к местным условиям.[6]

Еще более трудным препятствием для исследователей стало определение "варягов-руси", которые в свою очередь оказываются не только предками "современных новгородцев", но и потомками "словен",[7] что прямо подрывает убежденность сторонников "норманской теории" о безусловно скандинавском происхождении Рюрика и его "варягов". Сформулированная два с половиной века назад и тогда же вызвавшая к жизни своих противников, "норманская теория" возникновения Русского государства утверждала, что 1) Рюрик и его "варяги-русь" являются скандинавами, 2) скандинавы принесли в Россию законы, государственное устройство и само название "Русь", 3) скандинавы положили начало русской княжеской династии и русской аристократии. В настоящее время наиболее ярые норманисты отказались лишь от второго тезиса, тогда как умеренные согласились признать, что, скорее всего, и самого Рюрика не было, а варяги-скандинавы, будучи широко представлены в первые два столетия Русского государства в правительственном аппарате, среди войска и купечества, сыграли весьма незначительную роль в его историческом развитии.

Таким образом, если вторые ставят под сомнение существование Рюрика, т.е. адекватность летописного рассказа, то первые при всей своей категоричности не могут решить вопрос о происхождении Рюрика и его "варягов" с точки зрения этнической и исторической географии. Последнее, как известно, осложняется тем, что, как некогда заметил с иронией С.А.Гедеонов, имя "Рюрик" столь же странно для шведского или норвежского конунга, как для русского князя имя "Казимир" или "Прибыслав".[8] И, действительно, в северных сагах имя "Рюрик" ("Рорик", "Ререк") оказывается еще более редким, чем в русской летописи. Что же касается "варягов", то их появление в письменных источниках чрезвычайно симптоматично.

Для южнорусского летописания в целом, а если более точно, то для ПВЛ, последнее упоминание о "варягах" связано с рассказом о наемниках Ярослава I Владимировича под 1034 г. До этого "варяги" упоминаются в расселении племен, в легенде об апостоле Андрее ("путь из варяг в греки"), среди подручных Олега, в "сказании о грамоте словенской", где прямо повторяется пассаж из легенды о "призвании" ("А словенескъ языкъ и рускый один;

от варягъ бо прозвашася русью, а первее беша словене"), при Игоре и Владимире. Любопытно отметить, что "варяги" не упоминаются в цикле известий о княжении Ольги и Святослава. Затем их широко использует Ярослав Владимирович, после чего они окончательно исчезают со страниц южнорусских летописей, не считая одного или двух случаев явно стилистического анахронизма.

Не так обстоит дело в Новгороде. Новгородские летописи отмечают "Варяжскую улицу",[9] а сами "варяги" за пределами ПВЛ упоминаются дважды: в 1188 г., когда "на Гътех" (т.е. на Готланде) "варяги" побивают новгородцев, после чего Новгород не пустил ни одного своего "мужа" за море,[10] и в 1201 г., когда осенью дали "варягам" просимый им "мир".[11] Кроме того, под 1151 (6660), 1181 (6689), 1217 (6725) и 1311 (6819) годами упоминаются большие пожары в Новгороде,[12] когда "в варяжьской божнице" на Торгу [13] сгорает "товаръ весь варяжьский, безъ числа".[14]

Складывается следующая картина. Первоначально с Рюриком приходят "варяги" из какого-то "племени русь", которые раньше называли себя "словенами", причем они безусловно отличаются от шведов, англов, норвежцев и готов (гаутов). Это отличие прослеживается на протяжении всей ПВЛ, где неизменно подчеркивается, что "варяги" - это "русь", или что "язык русский и словенский один и тот же", чего никак нельзя было сказать о скандинавах. Затем "варяги" как бы исчезают и снова возникают в Новгороде с середины XII века, дав свое имя Балтийскому морю (море "Варяжское" или "Варецкое") и, как видно, заслонив собою "словен". Комплекс этих сведений довольно полно представлен в работах А.Г.Кузьмина, посвященных этой проблеме.[15]

Что же может означать термин "варяги" и кому он принадлежал?

Наиболее полный обзор источников, приведенный С.А.Гедеоновым,[16] а затем в отношении источников византийских дополненный В.Г.Васильевским,[17] приводит к поразительному заключению: впервые термин "варанг" упомянут у византийца Кедрена в том же 1034 г., что и последний раз в ПВЛ, и лишь не намного ранее появляется у ал-Бируни и в исландских сагах. Так первый исландец Колскегг поступает в "варанги" (т.е. в императорскую гвардию) в Константинополе в 1017 г., а первый скандинав, Болле

Боллесон - в 1027 г., причем греческие источники как бы подчеркивают, что до появления в Византии скандинавов, исландцев и "кельтов с острова Туле", исконными "варангами" были "росы" или "тавроскифы", подтверждением чему служат возникавшие между германоязычными пришельцами и "росами" стычки на политической основе.

Сопоставляя факты и подчеркивая, что "слово варяг... известно на Руси уже в IX столетии, т.е. за 150 слишком годов до первого помина о варягах у скандинавов, арабов и греков",[18] историки заключали, что оно было заимствовано скандинавами от "русских" через греков, а русскими было воспринято из древневерхне-германского языка, где означало "меч" ("варанг"), перешедшее в вендско-русское "варянг" через юс. По Гедеонову, это слово стало нарицательным для западных славян так же, как "викинг" (т.е. человек, ушедший в поход) для скандинавов, причем подтверждение этому он находил в использовании слова "варяг" в позднейшее время и в сохранении за ним в архангельском говоре значения "заморского человека" (иноземца) или вообще "заморской стороны". [19]

Вместе с тем, при всей убедительности приведенных примеров, не менее вероятно и общепризнанное происхождение слова "варанг" из древнескандинавского "war", означавшего "клятву", "присягу", "обет" - первое, что требовалось от поступающего в общество "варангов" в Константинополе.[20] Само время возникновения этого слова в византийской и арабской письменности (30-е гг. XI века), следующее за появлением скандинавов среди императорских гвардейцев и наемников (первая четверть XI в.), с достаточной вероятностью позволяет говорить о скандинаво-греческом происхождении термина, который именно в таком эллинизированном виде был усвоен древнерусской письменностью и одновременно получил распространение в Балтийском регионе. Как совершенно верно заметил В.Г.Васильевский, "чтобы сделаться "варангом", мало было приехать в Грецию, а нужно было вступить в военную службу, или даже, по общепринятому воззрению, в число телохранителей императора".[21]

Такой логический ход, казалось бы, очевидный для каждого исследователя, тем не менее разбивался о совершенно несокрушимый

довод как сторонников норманского происхождения "варягов", так и их противников, а именно тот, который привел Гедеонов: упоминание "варягов-руси" в ПВЛ начинается с 862 года, т.е. задолго до установленной нами даты. По счастью, "несокрушимый" аргумент уничтожается тем фактом, что ПВЛ была написана не в IX или X веках, а в самом конце XI или начале XП века. Другими словами, ее автор (или авторы) при описании событий прошлого пользовались терминологией своего времени, дополняя старый термин "русь" поясняющим его "варяги", что для XI в. означало "гвардейцы" или "наемники", как то подозревал еще В.Г.Васильевский.[22]

Такой вывод подтверждается двумя наблюдениями: во-первых, полным исчезновением "варягов" после 1034 г. со страниц южнорусских летописей и, во-вторых, чрезвычайно любопытным наблюдением Васильевского, что в ряде сохранившихся византийских хрисовулов 1060-1075 г.г. среди франков, булгар, сарацин и колбягов выделены "варяги рос" - т.е. в той самой форме, какую дает наша легенда о "призвании князей".[23]

Мне представляется, что приведенные сопоставления с учетом всего опубликованного ранее материала безусловно склоняют чашу весов исторического анализа на сторону противников норманизма, оставляя тем истоки термина, но коренным образом переводя вопрос об "этнической природе варягов" в плоскость историко-социальную, о чем, кстати сказать, напоминал еще автор "легенды", подчеркивая, что "русь" - такие же "варяги", как шведы, норвежцы, англы и готы. Теперь, памятуя также и о славянском языке "руси", следовало бы заключить и об их славянском происхождении. Но почему тогда - "русь"?

Как известно, на тему происхождения названия русского народа и Русской земли написано столько же, сколько и по поводу "варягов". Не пытаясь оценить остроумие тех или иных гипотез, высказанных за четверть тысячелетия ведущейся полемики, приходится констатировать, что все они, за исключением той, на которой я остановлюсь, не отвечают новым условиям задачи. Как ни покажется странно, единственным, кто попытался решить этот вопрос, исходя непосредственно из летописного текста, был русский историк-эмигрант Н.Т.Беляев, заинтересовавшийся личностью

первого Рюрика и пытавшийся определить, к какому из возможных народов средневековой Северной Европы относится этноним "русь". Ответ оказался столь неожиданен, что большинством историков был воспринят лишь как курьез. Беляев показал, что в летописном перечне "варяжских" народов, по существу охватывающем весь англо-германский мир Северной Европы IX века, "русь" занимает место "забытых" летописцем фризов, живших на побережье Северного моря между Эльбой и Рейном – отважных мореходов, удачливых торговцев, прекрасных ремесленников, державших в своих руках основные торговые пути Северной и Центральной Европы: на восток по Балтике до Ладоги и Верхнего Поволжья, и на юг по Дунаю до Константинополя.

Опираясь на свидетельства письменных источников того времени и на работы филологов, он показал, что "русью" – собственно, "рос", в полном соответствии с написанием византийских документов – называли фризов из округа Рустринген на побережье Северного моря.[24] Колонии фризских купцов находились в Бирке, на Готланде, на Аландских островах и в городах славянского Поморья. Как показывают археологические находки, фризы вместе со славянами принимали участие в колонизации земель будущей Новгородской республики. И все же для того, чтобы понять, как этот небольшой, хотя и славный народ мог дать свое имя едва только зарождавшемуся на пространствах Восточной Европы нынешнему колоссу, необходимо следом за Н.Т.Беляевым обратиться к истории человека, в котором современные исследователи все чаще склонны видеть "нашего" Рюрика.

Речь идет о Рорике Ютландском – человеке, в котором профессор Юрьевского (ныне – Тартусского) университета Ф.Крузе еще в 30-х гг. прошлого века заподозрел летописного Рюрика.[25] Совпадения оказались более чем любопытны, однако недостаточно систематизированы, а потому гипотеза Ф.Крузе не получила должной оценки со стороны отечественных историков и была забыта, хотя первый и самый жесткий его оппонент, скандинавист А.А.Куник, в последних своих работах вынужден был полностью согласиться с выводами тартусского ученого.[26] А картина представлялась достаточно любопытной хотя бы потому, что в то время, в каком историки в хрониках и северных сагах тщетно искали какого-либо упоминания Рюрика с его "варягами", т.е. на протяжении второй и

третьей четверти IX века, европейские хронисты постоянно упоминают Рорика – маркграфа фризского, именовавшегося также "ютландским" или "датским", сына ютландского конунга Хальвдана.

Отсылая интересующихся к собственной работе Н.Т.Беляева, здесь я ограничиваюсь изложением только самых существенных ее положений и выводов.

Наследственные владения отца Рорика, происходившего из рода Скьольдунгов, занимали юг Ютландии и были населены данами, ваграми и вендами, известными также под именем славян-ободритов, т.е. проживавших по берегам реки Одры/Одера. Именно здесь, по землям Шлезвига, лежащим в основании Ютландского полуострова, где в наше время проложен Кильский канал, проходил один из важнейших торговых путей Европы – из Северного моря в Балтийское и далее, на восток. Главную роль на нем играли фризские купцы и мореходы.

В 80-х гг. УШ века Хальвдана из Ютландии изгнал конунг Гудрод из рода Инглингов, с которыми у Скьольдунгов были давние распри, так что отцу Рорика вместе с семьей, двором и дружиной пришлось искать убежища у императора франков Карла Великого. Тот радушно встретил знатного конунга и вскоре сделал его маркграфом только что завоеванной Фризии. В этом звании Хальвдану наследовали его сыновья – Харальд, Хемминг и Рорик, которых в 826 г. торжественно крестил в Ингельгейме на Рейне император Людовик I, сын Карла Великого. Факт этот отмечен многими хронистами Европы, ему посвящены даже поэмы, описывающие пышный церемониал и последовавшие затем празднества. Тогда же император подарил братьям в личное владение округ Рустринген во Фризии и обширные виноградники на Рейне.

Цветущая и богатая земля фризов, расположенная между Рейном и Везером, а по берегу моря доходившая до устья Эльбы, примыкала к славянским землям и была тем центром, откуда в Балтийское Поморье поступали разнообразные товары и ремесленные изделия Фландрии, Германии и Нидерландов. Фризский экспорт, как показали археологи, играл существенную роль в торговле таких славянских городов как Волин (Юмна), Колобжег, Ретра, Старград (Адлейгьюборг северных саг?), Мекленбург (Велиград) и другие. Изделия фризов находят на Готланде, в Норвегии и Швеции, на землях Восточной Прибалтики, в Финляндии, Старой Ладоге и на Верхней Волге.

Но уже к середине IX в. Фризия становится одним из излюбленных объектов набегов норманов, которые начали грабить и растаскивать империю франков, и без того раздираемую войнами между сыновьями Людовика. Последние привлекали на свою сторону викингов и даже разрешали своим вассалам и союзникам возвращаться в лоно язычества. Одним из таких "отпавших христиан" оказался и Рорик, родившийся, судя по всему, в 10-х гг. IX в.

На протяжении второй половины 20-х и всех 30-х гг. ему с братьями удалось вернуть наследственные земли в Ютландии и завоевать почти всю Данию. Затем счастье от них отвернулось. В одной из битв погиб Хемминг, очень скоро умер Харальд и оставшемуся в одиночестве Рорику, к которому перешел титул маркграфа фризского, пришлось одному отбивать ежегодные яростные атаки викингов на берега Фризии, прирейнские земли и земли славян-ободритов. Он показал себя смелым, умным, а главное - верным защитником границ империи, но когда сын Людовика I, Лотарь I, наследовавший корону франков, легкомысленно отобрал у Рорика в 843 г. Фризию, оскорбленный маркграф посчитал себя свободным от вассальной присяги и превратился в злейшего врага империи. Он заключил союз с прежними противниками и на протяжении последующих семи лет выступал на стороне норманов.

Набеги Рорика на свои бывшие земли, как установил Беляев, по времени совпадают с самыми ожесточенными нападениями викингов на Францию, Германию и Англию. Морские разбойники разорили все фризское побережье, в Англии были штурмом взяты Лондон и Кент, опустошена вся страна между устьем Темзы и Рочестером, грабежу были подвергнуты Гамбург и Париж, причем во всем этом непосредственное участие принимал сам Рорик. И хотя в северных сагах, повествующих об этих набегах, главными героями выступают такие конунги как Гастингс и Рагнар Лодброк со своими сыновьями, современные исследователи пришли к заключению, что подлинным вдохновителем этих экспедиций, центральной фигурой, рассчетливо готовившей и направлявшей удары, были не вожди северных викингов, а именно Рорик, добивавшийся возвращения отнятых у него земель.[27]

Мощь и слава этого некоронованного короля северных пиратов в короткое время столь возросла, что уже в 850 г. Лотарь вынужден был вернуть ему Фризию. И хотя четыре года спустя эта страна снова отошла к императору франков, можно полагать, что последнее произошло с согласия самого Рорика, получившего во

владение сначала обширные области славян-ободритов в Мекленбурге, а затем, в 857 г., и родовые земли в Шлезвиге. Как далеко на восток по славянскому Поморью простирались владения Рорика, сказать трудно. Возможно, они достигали устья Одера, откуда начинался знаменитый трансевропейский путь "из варяг в греки", и здесь покровительство фризского маркграфа было для славян надежным щитом от его бывших союзников, норвежских и шведских пиратов.

К этому времени Рорик был далеко не молод и, повидимому, все реже принимал личное участие в военных операциях. В анналах Фульденского монастыря, где он упоминается довольно часто, его имя всплывает еще дважды: под 870 годом, когда, претендуя на корону франков, Карл Лысый обратился за советом и помощью в первую очередь к Рорику, как к самому могущественному и уважаемому маркграфу империи, и под 873 годом, когда вместе со своим племянником Рорик посетил нового императора. Он был им торжественно принят и тогда же получил назад все свои фризские владения. Вероятно, вскоре после этого Рорик умер, поскольку в хрониках его имя бельше не встречается.

Естественно задать вопрос: что общего между маркграфом Фризии, чья жизнь и бурная деятельность прошли вдали от берегов Ладоги и Волхова, и нашим Рюриком, кроме отдаленного сходства имен? Но, во первых, как подтвердил Беляев мнение своих предшественников, здесь не сходство, а тождество имени весьма редкого,[28] во-вторых же, общего оказывается гораздо больше, чем можно предположить.

На первый взгляд, Рорик и Рюрик - всего лишь современники. Но если, опираясь на хронологию византийцев, внести необходимую шестилетнюю поправку в начальные даты русской летописи (исходя из тождества первого появления флота "росов" у стен Константинополя в 860 г. и набега на византийскую столицу Аскольда и Дира нашей летописи), то "призвание варягов" (856 г.) не на много разойдется с датой возвращения Рорика в земли поморских славян (857 г.), а время смерти того и другого совпадут (873 г.). Что же касается появления Рорика в Новгороде на Волхове, то Беляев полагал, что, вернувшись на земли предков, Рорик мог отправиться с фризскими купцами на восток, охраняя

их от пиратов, провести какое-то время в Старой Ладоге, а затем вернуться в Ютландию, оставив по себе на Руси добрую память "устроителя" новой колонии на Великом Восточном пути.[29] Примерно так, только почему-то умалчивая о Н.Т.Беляеве и называя Рорика "одним из мелких датских конунгов", рисуют эту картину и современные "норманисты",[30] считающие, что подобная экспедиция вполне могла пройти мимо внимания западных хронистов, но должна была остаться в памяти новгородских "словен", став основой новгородского летописного сказания.

В последнем Беляев (следуя А.А.Шахматову!) ошибался. Никаких следов специфически новгородской версии "призвания варягов" в раннем русском летописании мы не находим. До начала ХУП в. новгородские летописцы и составители сводов довольствовались киевской версией ПВЛ, хотя уже с ХУ в. в русской исторической литературе начинают проступать сведения каких-то западнославянских источников, прямо указывающие на славяно-датское происхождение Рюрика/Рорика. Первым таким намеком может служить появление имени "Гостомысла", открывающего список новгородских посадников в Комиссионном списке Новгородской Первой летописи, далеко отстоящего хронологически от следующих за ним имен исторически реальных лиц.[31] В последующем по времени "Послании" Спиридона-Саввы Гостомысл предстает уже как "воевода новгородский", советующий перед своей смертью "владальцам" Новгорода призвать из Прусской земли князя "от римска царя Августа рода", каким и явился Рюрик с братьями и племянником Олегом.[32] Факт этот сам по себе достаточно любопытный, потому что, как мы знаем, имена "Синеуса" и "Трувора" теперь читаются как "с домом и верной дружиной", или же, как то делал Н.Т.Беляев, "победоносный" и "верный", будучи эпитетами самого Рюрика. С другой стороны, указание на Олега, как на "племянника" Рюрика, сразу же заставляет вспомнить племянника Рорика, с которым он посетил Карла Лысого[33] и которому, повидимому, укрепил в завещании свои владения: во всяком случае, о наличии каких-либо прямых наследников Рорика хроники молчат.

Третьим, наиболее полным, законченным в своей композиционной цельности источником, раскрывающим западнославянское происхождение Рюрика, оказывается пресловутая "Иоакимова летопись",

частично изложенная В.Н.Татищевым. Здесь мы находим рассказ о князе Славене, который, уйдя из Иллирии на север, основал "Великий град", который назвал "Славенск". По прошествии многих поколений появились "варяги", которые наложили на Великий град "дань тяжку". Не стерпев, горожане послали к князю Буривою, потомку Славена, "испросиша у него сына Гостомысла, да княжит во Велице граде". Гостомысл изгнал варягов, установил мир и порядок, однако ему некому было наследовать, поскольку все его сыновья погибли в войнах, а дочери были выданы за соседних князей. Гостомысл обратился за советом к волхвам, и те обещали ему наследника по крови, чему он не поверил. Но однажды после полудня ему приснился сон, что из чрева его средней дочери Умилы выросло великое и плодовитое дерево, которое покрыло собою весь Великий град, а от его плодов насытились люди всей той земли. Встав ото сна, он призвал для толкования волхвов, и те заверили его, что его наследник произойдет именно от Умилы... Действительно, по смерти Гостомысла в Великий град был призван Рюрик "с братьями и родами их".[34]

Татищев и его читатели полагали, что "Великий град" означает Новгород на Волхове. Так Рюрик оказывался иноземцем только по отцу, а по матери - новгородцем. Приход же его в давно существовавший Новгород был как бы возвращением на родину предков и вполне отвечал странной, на первый взгляд, формуле призвания: "Иди и володей нами!"

"Иоакимову летопись" многие историки полагали сочинением самого В.Н.Татищева и считали таким же историческим подлогом, как и сказание Нестора. Думаю, что они не правы. В ней слишком много отрывков из каких-то подлинных документов (например, рассказ о крещении новгородцев, написанный от первого лица), хотя и относящихся к другим географическим пунктам, чем можно понять из контекста. По своему характеру она представляется мне схожей с новгородскими летописями XVII в., но в отличие от них ее автор (составитель) канву древнерусского текста расцвечивал не столько собственными домыслами и догадками, сколько материалом европейских хроник и древнесеверной литературы. Особенно это касается "сна Гостомысла", в котором подчеркивается мысль о преемственности княжеской власти в Новгороде (и в России) от

Гостомысла к Рюрику по женской линии.

Здесь мы сталкиваемся с весьма любопытной коллизией. С одной стороны, перед нами весьма изящно преподнесенный исторический прецедент, уместный в ХУП веке, когда шли переговоры о браке между Ириной, дочерью царя Михаила Федоровича от его второго брака, и датским принцем Христианом-Вольдемаром. Но он был еще более уместен в то время, когда В.Н.Татищев писал свою "Историю...", поскольку такая ситуация отвечала обстоятельствам воцарения в России Голштейн-Готторпской династии, происходившей, к слову сказать, из тех же областей Северной Германии, из которых был призван Рюрик. Однако, не все так просто и прямолинейно. Именно такое могучее и развесистое дерево, обещавшее славное и многочисленное потомство конунгов Норвегии, можно найти много раньше, в "Круге земном" Снорри Стурлусона - в саге о Хальвдане Черном, где ствол дерева подразумевает сына Рагнхильды, Харальда Прекрасноволосого (в сне Умилы, естественно, это Рюрик), а раскидистые ветви - его многочисленное потомство в Норвегии и сопредельных странах.[35]

Все сказанное можно было бы посчитать компиляцией эрудита ХУП века, если бы не следующее обстоятельство: имя Хальвдана Черного совпадает с именем Рорика ютландского, а имя Гостомысла оказывается принадлежащим князю-ободриту, упомянутому под 844 годом в Фульденских анналах. Там сообщается, что король баварский и восточнофранкский Хлодовик подавил "замышлявших измену" ободритов (т.е. вендов) и убил их князя Гостомысла.

Здесь есть над чем подумать. Усмирение ободритов и убийство их князя на следующий год после того, как у Рорика была отнята Фризия с Рустрингеном и он из верного слуги превратился в яростного противника франков, наводит на мысль, что Гостомысл именно тогда и выступил в его поддержку, ибо никаких других видимых причин "замышлять измену" у вендов не было. Гостомысл мог приходиться Рорику родственником по женской линии, поскольку у датских конунгов, тесно связанных с ободритами, и в последующем столетии заметно стремление брать в жены вендских принцесс. Так Харальд, сын Горма, был женат на Тови, дочери Мстивоя, князя ободритов, как об этом говорит воздвигнутый ею

великолепный рунический камень, а Свен Вилобородый, который возможно был их сыном, также женился на вендке, вдове шведского конунга Эрика Победоносного.[36]

Предположение о прямой связи исторического Гостомысла с Рориком может показаться смелым, но стоит вспомнить, что для автора "Иоакимовой летописи" такая связь представлялась несомненной; другими словами, Рюрик оказывался тождественен Рорику ютландскому и по каким-то фактам он считал его наполовину славянином и выходцем из тех самых земель, на которые и в действительности распространялась наследственная власть Рорика.

На чем базировалась его уверенность? Вероятно, в его руках были какие-то не дошедшие до нас хроники вендов, потомки которых еще в ХУП в. жили на землях своих предках в Померании и говорили на своем языке, а в конце ХУШ века - в окрестностях Копорья, называя себя "варягами". Об этом свидетельствует любопытный документ, по каким-то причинам выпавший из поля зрения историков. Речь идет о записке Екатерины П, адресованной одному из ее секретарей в 1784 г., когда императрица работала над составлением "Сравнительного словаря всех языков и наречий" и отовсюду требовала списки необходимых слов. Текст записки был опубликован в "Русском Архиве" в 1863 г., а позднее воспроизведен В.А.Бильбасовым в незаконченной изданием его "Истории Екатерины П". Вот он:

"Реестр слов отвезите к гр(афу) Кириле Григорьевичу Разумовскому и попросите его именем моим, чтобы он послал в своих копорских деревень кого поисправнее и приказал бы у тех мужиков, кои себя варягами называют, тех слов из их языка переписать, а еще луче буде бы суда человека другого посмысленнее для того привозить велел".[37]

Впрочем, о славянском происхождении Рорика свидетельствует, в первую очередь, его имя.

В наше время имя человека - всего лишь условное отличие, получаемое им при рождении в силу семейной традиции, привлекательности звучания или по другим, столь же незначительным причинам. Иным было отношение к имени в древности. Оно характеризовало человека, указывало на его происхождение, общественное положение, предопределяло его судьбу. Так было у скандинавов, славян и, практически, у всех народов до принятия ими христианст-

ва (а часто и много позже), когда, сообразуясь с теми или иными обстоятельствами, имя стали давать в память того или другого святого, полагая, что во время жизни тот будет опекать и направлять поступки и мысли новоокрещенного, а после смерти - предстательствовать за него на Страшном Суде.

Какое имя получил Рорик при крещении в Ингельгейме, хроники не сообщают. Оно интересовало только его духовника, потому что в обиходе оставалось прежнее "языческое" имя. Но в этом имени, писавшемся разными хронистами по-разному - Рорик, Ререк, Рорих, Роерик, Рериг, Хориг и т.п. - отчетливо проступает западнославянское (вендское) слово "ререг/рарог" - "сокол". Последнее чрезвычайно знаменательно, поскольку на пространстве земель, где проходила жизнь Рорика ютландского, только у одного народа сокол был священным племенным символом - у вендов, т.е. у славян-ободритов.

Венды были "соколиным народом". Их так и звали - "рарожане". Часто в северных сагах и западных хрониках вместо названия "ободриты", "бодричи", "народ вендов" или "войско вендов" употреблялось собирательное выражение - "вендский сокол" - отожествлявшее народ и войско со священным символом на военном штандарте. Больше того, столицей ободритов, в которой, кстати сказать, обитал и Гостомысл Фульденских анналов, был город, носивший несколько названий: у славян - "Велиград", т.е. "Великий город", у латинских хронистов - "Магнополис", что является калькой с предыдущего, у саксов - "Михелинбург" (откуда современный "Мекленбург"), у скандинавов - "Микилингард" и, наконец, у датчан - "Рерик", т.е. "Сокол",[38] город "соколиного народа", вендов. Другими словами, сведения "Иоакимовой летописи" о "Великом граде", где княжил Гостомысл и куда был приглашен Рюрик, вполне соответствуют действительности, но не имеют никакого отношения к Новгороду на Волхове.

Что же касается такого священного для славян имени, то вряд ли Рорик ютландский получил его случайно. Это имя носил и его дед по отцовской линии - "Рорик, метатель колец", что на поэтическом языке той эпохи означало "щедрый". Как и дед, Рорик ютландский был властителем вендов, был связан с ними (вероятно, по материнской линии) кровными узами, защищал их от

северных пиратов и в известной степени представлял этот народ, будучи сам "вендским соколом". Не потому ли он так и стремился освободить эти земли от власти Инглингов, отдавая взамен пожалованную ему Фризию? Можно полагать, что такой же привязанностью платили ему и его соплеменники, выступив на его стороне с Гостомыслом, а затем и "росы" - фризы Рустрингена, которых он набирал в свою дружину и чьи торговые караваны охранял, разделяя с ними полученную прибыль, как то было принято в его время. Он же был заинтересован в переселении фризов на славянские земли Мекленбурга и далее, на восток, когда участившиеся набеги северных викингов начали опустошать, а потом окончательно разорили некогда цветущую страну.

Возвращение Рорика сначала в Старгард, который ошибочно отождествляется со Старой Ладогой (впрочем, существует еще более фантастическое отождествление Алаборга саг с нынешним Олонцом), а затем и в Рерик-Мекленбург, который незадолго до того был разрушен викингами (не отсюда ли "Новгород"?), все отчетливее проясняют нам личность Рорика/Рюрика и те исторические обстоятельства, с ним связанные, которые отразились в сказании о "призвании варягов". Рорик действительно должен был придти в славянские земли с "русью" Рустрингена. Больше того, обращение к исторической географии славянского Поморья того времени выявляет там, кроме вновь отстроенного Мекленбурга, существование ряда "Новгородов", каждый из которых мог стать ареной описанных событий, послужив стимулом для древнерусского летописца заимствовать сюжет истории западных славян для отечественной династической легенды.

Здесь и обнаруживается "камень преткновения" норманистов и их противников, не осмелившихся предположить, что статья 6370 (862) года ПВЛ рассказывает не об историческом событии, а об историческом сюжете, заимствованном со стороны и адаптированном к новой историко-географической реальности. Последнее касается не только Рюрика. По всей видимости, многие события ПВЛ, связанные как с "Киевом", так и с "Новгородом", имеют стороннее происхождение для Киева на Днепре и для Новгорода на Волхове. На это, в первую очередь, указывает фантастический путь "из варяг в греки", проведенный летописцем по Днепру, Ловати и Волхову, тогда как подлинный путь шел по Висле (Одеру) и далее на юг по Дунаю - путь, которым из "Новгорода" (поморского) могли уйти на

юг летописные сподвижники Рорика/Рюрика, появившиеся в 860 г. с "росским" флотом под стенами Константинополя.[39]

Здесь мы подходим к вопросу, с неизбежностью встающему перед каждым исследователем древнерусской "княжеской легенды": каким образом Рорик/Рюрик, в действительности не ступавший на берега Волхова и вообще восточной Руси, мог оказаться родоначальником русских "рюриковичей", "вспомнивших" о своем происхождении почти через двести лет после его смерти? Каким образом и почему эта легенда сложилась в Киеве на Днепре, а уже потом была без возражений принята в Новгороде на Волхове? Последнее особенно странно, поскольку признание новгородцами легенды о призвании первого князя позволяло "рюриковичам" рассматривать исконно вечевую республику, приглашавшую и прогонявшую князей, как свою "дедину и отчину".

Первоочередную роль, на мой взгляд, здесь сыграли два пути славянской колонизации пространств Восточной Европы, что привело к образованию двух совершенно различных государственных образований древней Руси - Новгородской торгово-вечевой республики на севере и "государства Рюриковичей" с центром в Киеве на Днепре - на юге.

Заселение будущих новгородских земель и формирование на них единой административной системы шло из земель западных славян при активном участии торговых городов, привыкших рассматривать князя с его "варягами" всего лишь как исполнительный придаток власти. Новгородская вечевая республика складывалась и развивалась по образцу западнославянских, а затем северогерманских вольных городов. Такие города-республики, жившие торговлей, освоением новых земель и новых рынков, были равнодушны к прошлому, оно их не интересовало, потому что сами они жили будущим. Наверняка в среде их жителей циркулировало множество историй, сказаний, легенд, но для новгородцев X-XI вв. они не представляли самодовлеющей ценности, потому что не несли "служебной", активной информации. Не случайно и новгородские летописи возникли позднее южнорусских и по их образцу - сокращая ПВЛ и "пристраиваясь" к ней в дальнейшем...

Совсем иначе обстояло дело на юге России.

Из тех же западнославянских земель на юг, по Одеру и Висле,

затем по Дунаю - маршруту, "обкатанному" тысячелетиями и хорошо освоенному фризами, в IX в. двигались искатели приключений: ватаги "джентльменов удачи", младшие отпрыски княжеских дворов со своими дружинами, беженцы от викингов, да и сами викинги, разведывавшие путь к сказочному Миклагарду - "Срединному городу", как называли они Константинополь. Здесь были венды-ободриты, лютичи, вагры, даны, саксы, англы и, конечно же, фризы, - "народ рос", столь хорошо известный на этом маршруте, что в 839 г. именно "росами" прикинулись, как известно, шведские викинги, пришедшие от византийского императора Феофила в Ингельгейм к императору франков, Людовику I Благочестивому, о чем сообщает запись Бертинских анналов. Естественно, Людовику ничего не стоило обнаружить их самозванство, потому что настоящие "росы" как никак были его подданными...[40] Для византийцев же, не любивших разбираться в племенных отличиях североевропейских "варваров", все они были тогда "фрягами" (т.е. франками), выходцами из Европы, а для отличия от подлинных, западноевропейских "фрягов", покрывались обобщающим именем "народа рос" - по фризам, с которыми чаще всего смешивали вендов. Последнее как нельзя лучше подтверждается именами "росов", сохраненными договорами "руси" с греками в составе ПВЛ, поскольку лишь малая часть этих имен (да и то с натяжкой) может быть возведена к гипотетическим "скандинавским прототипам".

Во второй половине IX в. колонии "росов" появляются в Нижнем Подунавье, на побережье Крыма и на Тамани. Во всех этих местах мигранты со славянского севера, в среде которых уже находились представители военной и феодальной аристократии ("светлые князья" договоров), оказались в окружении высоко развитых феодальных государств, что способствовало ускоренному развитию их собственных социальных структур и феодальных институтов, в которых князь являлся непосредственным средоточием власти.

Здесь династические легенды и предания играли совсем иную, структурирующую роль, чем на землях Великого Новгорода. Как и на скандинавском севере, здесь с особым вниманием относились к родословиям, проверяли и выверяли генеалогии, а владельческие знаки (тамги) постепенно приобретали значение родовых знаков (гербов). Поскольку среди фризов и венд. были современники и

сподвижники Рорика ютландского, то рассказы о нем, о его подвигах, об освобождении им вендов от северных викингов безусловно циркулировали в этой среде. И все же у нас пока нет никаких оснований видеть в первых "росских" князьях (Олеге, Игоре, Святославе) прямых потомков Рорика. Более того, как я показал выше, на такую честь не претендовал даже Владимир I Святославич, довольствовавшийся упоминанием деда, Игоря "Старого".

Что произошло в середине XI века, вызвав интерес к Рорику/Рюрику и к созданию династической легенды? Об этом пока можно лишь гадать. Замечу только, что именно в это время на "малых" сребрениках Ярослава I Владимировича вместо классического "трезубца" Владимира I или его модификаций появляется схематическое изображение падающего вниз сокола-"ререга", а прежние "ререговичи" оказываются "рюриковичами".

Появление этих монет, как и "больших" сребреников Ярослава, резко выпадающих из типа остальных монет киевского региона Русского государства и, более того, обнаруженных исключительно на берегах Балтики,[41] представляет одну из крупнейших загадок истории. Однако, уже возможность установления прямой связи между "вендским соколом" и "знаком Рюриковичей" свидетельствует о существовании в глубинах родовой памяти этих последних каких-то связей с династиями вендских (ободритских) князей. Не здесь ли следует искать и истоки традиционного уподобления князей - соколам в "Слове о полку Игореве" и последующей устойчивой эквивалентности двух этих понятий ("сокол ясный" - "князь светлый") в русском фольклоре? Одновременное возрождение этого древнего символа ("сокол/ререг") на берегах Балтики и в южной России в середине XI века могло быть вызвано, с одной стороны, установлением каких-то более тесных связей между этими двумя славянскими регионами, а с другой - ростом национального самосознания, обусловленного в землях западных славян усилившимся католическим и тевтонским наступлением, тогда как в Поднепровье этот интерес был связан с организацией государственного аппарата и утверждением великокняжеской символики Ярославом I.

Князь, обустроивший Киев, в долгих спорах с Константинопо-

лем добившийся утверждения киевской митрополии (вместо епископии), стремившийся к возможно большему авторитету княжеской власти, особо заботившийся о просвещении, не мог оставить без внимания символику и генеалогию своего рода и постарался связать их с одной из наиболее ярких фигур предшествующих веков, отмеченных историей славянских земель на Западе. Это оказалось тем более удобно, что Рорик/Рюрик не оставил прямых наследников, которые могли бы оспаривать подобную "прививку" княжеской ветви восточных славян на родовое дерево Скьольдунгов, чьи корни и без того глубоко уходили в славянскую почву.

Судя по результатам, операция прошла успешно, откликнувшись новым Рюриком, племянником Ярослава Владимировича, в Тьмутороркане, там, где предполагается родовое гнездо "черноморской руси" (впрочем, занятие в дальнейшем Рюриком Ростиславичем престола в Перемышле позволяет думать, что Тьмутороканское княжество располагалось не на Таманском полуострове, как это привыкли считать, а на Нижнем Дунае в районе современного Тутракана). Так прежние "ререговичи" превратились в "рюриковичей", поскольку, пройдя через югославянские области, имя основателя династии приобрело мягкость звучания. Чуть позднее, записанное Нестором и включенное в ПВЛ, т.е. получив статус государственного документа, сказание о "призвании варягов" попало в первой половине XII века в Новгород на Волхове, где нашло подтверждение в припоминаниях другой ветви переселенцев из славянского Поморья, уже к тому времени прямо именовавших себя "варягами", и таким образом легло краеугольным камнем в основание русской официальной истории, к которой, собственно говоря, имело весьма слабое отношение.

Примечания

I. Напр.: Шаскольский И.П. Норманская теория в современной буржуазной науке. М.-Л.,1965; Исторические связи Скандинавии и России IX-XX вв. Л., 1970; Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М.,1982; Ловмянский Х. Русь и норманны. М.,1985; Лебедев Г.С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л.,1985; Славяне и скандинавы. М.,1986 и др.

2. Из других носителей этого имени в домонгольское время из-

вестны: I) Рюрик Ростиславич (до II57-I2I2), сын Ростислава Мстиславича, и 2) Рюрик Ольгович (до II7I-I204), сын князя Олега Святославича.

3. Молдован А.М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984, с.9I.
4. Список ГИМ, собр. Синодальное, № 790; список ГИМ, собр. Музейское, № 2060; список ГПБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 9/I086, в кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. М.-Л.,1966. Приложение: тексты "Задонщины".
5. В кн.: Дмитриева Р.П. Сказание о князьях Владимирских. М.-Л., 1955. Тексты, с.I62 и сл.
6. См. Никитин А.Л. По следам апостола Андрея. "Наука и религия", 1990, № 9-I2; его же: "Хождение" апостола Андрея и "путь из варяг в греки". В кн.: Герменевтика древнерусской литературы, вып. 6, М., I994 (в печати).
7. "...и от техъ варягъ прозвася Руская земля; новугородьци ти суть людье нооугородьци от рода варяжьска". ПСРЛ, т.I, Лаврентьевская летопись. Изд. 2-е, Л.,I926, стб.20.
8. Гедеонов С. Варяги и Русь. ч.I, СПб, I876, с.I92.
9. Новгородская Первая летопись (далее - НПЛ) старшего и младшего изводов. М.-Л.,I950, с.90, 329.
10. Там же, с.229-230.
11. Там же, с.240.
12. Там же, с.29, 37, 57, 93.
13. Там же, с.37.
14. Там же, с.57.
15. Кузьмин А.Г. "Варяги" и "русь" на Балтийском море. ВИ, I970, № I0, с.28-55; он же: Об этнической природе варягов. ВИ, I974, № II, с.54-83.
16. Гедеонов С. Отрывки из исследований о варяжском вопросе. XII-XУ. Приложение ко II тому Записок Имп. АН, № 3, СПб, 1862, с.I3I-I68; он же: Варяги и Русь, ч.I, с.I59-I82.
17. Васильевский В.Г. Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII веков. В кн.: Васильевский В.Г. Труды. т.I, СПб, I908, с.I76-377.
18. Гедеонов С. Варяги и Русь, ч.I, с.I57.
19. Там же, с.I7I.

20. См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. т.I, (А-Д), М.,1964, с.276: "варяг".
21. Васильевский В.Г. Указ. соч., с.185.
22. Там же, с.220.Ср. Кузьмин А.Г. "Варяги" и "русь"..., с.33-34. Любопытно мнение Первольфа, что у западных славян слово "варяг" должно было звучать как византийское "варанг" (там же).
23. Васильевский В.Г. Указ. соч., с.348-349. Стоит отметить, что в славянорусском переводе хроники Георгия Амартола этот термин используется один только раз под 860 г., где выражение "от рода Варяжского" является заменой первоначального "народ Франгов", тогда как сам перевод, по определению В.М.Истрина, сделан в середине XI века (Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. т.I, Пг.,1920, с.567; т.II, Пг.,1922, с.309). Что же касается упоминания в Ипатьевской летописи под 6656 (1148) годом "варягов", от которых Ростислав в Смоленске передал дары Изяславу ("что от Верхних земель и от варяг"), то здесь, безусловно, речь идет о тех же "варягах"-торговцах, которые были выше отмечены в Новгороде в это и последующее время. Характерно, что смоленские грамоты XIII-XIУ вв. их уже не знают.
24. Беляев Н. Рорик Ютландский и Рюрик Начальной летописи. Seminarium Kondakovianum, t. III, Prague, 1929, c.246-251. Весьма показательна в этом плане постоянная путаница в северных сагах Фризии (Fryseland), Руси (?) (Ryseland) и "страны великанов" (Riesenland) (см. Тиандер К. Поездки скандинавов на Белое море. СПб, 1906), заставляющая полагать, что последние два названия не самостоятельны, а являются искажением первоначально фигурировавшей в контексте Фризии.
25. Крузе Ф. 1) О происхождении Рюрика (преимущественно по французским и немецким летописям). ЖМНП,1836, январь, с.43-73; 2) О первом вторжении южных норманнов в Россию. ЖМНП, 1836, июнь, с.513-517; 3) О пределах Нормандии и названии норманнов и русских. ЖМНП, 1839, январь, с.13-177; 4) Об отношениях руссов, вторгшихся в 844 году в Испанию и опустошивших Севилью, и о связи их с Россией. ЖМНП, 1839,

февраль, с.159-170; 5) Русы в Германии до переселения народов или вскоре после того. ЖМНП, 1842, март, с.180-183 и др.

26. Беляев Н. Указ. соч., с.239.

27. Там же, с.238-239.

28. Там же, с.241-245.

29. Там же, с.236.

30. Кирпичников А.Н., Дубов И.В., Лебедев Г.С. Русь и варяги (Русско-скандинавские отношения домонгольского времени). В кн.: Славяне и скандинавы. М.,1986, с.193-194. К сожалению, и единственная современная работа, посвященная разбору гипотезы Н.Т.Беляева-Ф.Крузе, принадлежащая перу Г.Ловмянского, написана откровенно тенденциозно, что подчеркивает сам автор: "...Вопрос о тождественности Рорика-Рюрика и до сего времени остается открытым в литературе. Мы прошли мимо него в своих замечаниях о роли норманов на Руси. Однако следует взвесить, было ли это правильным, поскольку одностороннее решение вопроса в пользу тождественности Рорика-Рюрика, не подвергнутое критике, будет находить искренних, но, как нам думается, преждевременных сторонников. В случае правильности этой концепции Рюрик, упоминаемый летописями, превратился бы в конкретную историческую личность, а тылы норманской экспансии на Русь оказались бы в определенной мере расширенными и усиленными..." (Ловмянский Г. Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский. "Скандинавский сборник", вып. 7, Таллин, 1963, с.227-228). Надо ли говорить о ценности <u>такой</u> критики?

31. ПВЛ, с.164.

32. Дмитриева Р.П. Указ. соч., с.162.

33. Беляев Н. Указ. соч., с.269.

34. Татищев В.Н. История Российская. т.I, М.-Л., 1962, с.108-110.

35. Снорри Стурлусон. Круг земной. М., 1980, с.40-41.

36. Клиндт-Енсен О. Рунические камни - зеркало социальных отношений. В кн.: Славяне и скандинавы..., с.129.

37. Бильбасов В.А. История Екатерины II. т.XII, ч.I, Берлин, б/г., с.437.

38. И.Херрман совершенно напрасно связывает это имя с др.-исландским "reyrr" - "тростник", превращая "рарожан"-ободритов

в "камышников" (см. Херрман Й. Ободриты, лютичи, руяне. В кн.: Славяне и скандинавы..., с.338 и сл.).

39. Составители европейских хроник, в особенности же авторы жизнеописаний средневековья, заимствовали из других сочинений сюжеты и целые новеллы, перенося действие, например, как в "Житии св. Ансгария", на которое ссылаются все исследователи славяно-скандинавских отношений, с берегов Средиземного моря на берега Балтики. Таков рассказ о нападении шведских викингов на два города куршей (!), "Зееборг" и "Апулию", хотя последнее название и содержание отрывка могло бы навести на мысль, что речь идет о военных действиях норманов в южной Италии XI в. Как это интерпретируется, см., напр., Ковалевский С.Д. Образование классового общества и государства в Швеции. М., 1977, с.106, или Ловмянский Х. Русь и норманы. М., 1985, с.117.

40. Памятники истории Киевского государства IX-XII вв. Л., 1936, с.23-24.

41. Подробнее см.: Никитин А.Л. Первый Рюрик - миф или реальность? "Наука и религия", 1991, № 4, с.34-39. Все находки сребреников Ярослава в отличие от монет других древнерусских князей, встреченных почти исключительно в Поднепровье вокруг Киева, приходятся с берегов Балтики, причем именно из районов славянского Поморья (см. Сотникова М.П., Спасский И.Г. Тысячелетий древнейших монет России. Сводный каталог русских монет X-XI веков. Л., 1983, карты распространения находок по типам монет).

А.П.Богданов

СОФИЯ – ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ И ЦАРЕВНА СОФЬЯ АЛЕКСЕЕВНА
Из истории русской духовной литературы и искусства XVII века

В XVII столетие Россия вступала опаленной в огне Смутного времени, разоренной страной - а завершила его могучей и процветающей мировой державой. Духовный подъем, в начале века вышвырнувший из Кремля интервентов и их приспешников, проявлялся в самых различных областях общественной жизни. Городские восстания и мощные крестьянско-казацкие движения "Бунташного века" сочетались с развитием сельского хозяйства, промышленности и торговли, освоением Дикого поля, Сибири и Дальнего Востока. Россия была охвачена каменным строительством, дивной красоты здания соответствовали духовным поискам писателей, проповедников, художников и музыкантов. Укрепление самодержавного православного государства и официальной церкви проходило на фоне роста самосознания верующих подданных в бурных спорах, расколе, вооруженных столкновениях. Внуки забитых холопов времен Великого разорения Ивана Грозного чувствовали силы "разсуждати себе"; на плодородную почву пали слова духовного мыслителя и просветителя Сильвестра Медведева, что "власть, неправду, глаголющую, отнюдь слушати не подобает!"

Несмотря на "разномыслие" и часто кровавые разногласия, на всеобщую тягу к новизне, на широкие контакты с иными странами и верами, общество оставалось единым в своей культурной основе. Литература и искусство, издавна занимавшие видное место в русской общественной жизни, охватывали все социальные слои и приобретали все большее значение, но оставались главным образом духовными. Не случайно многие десятилетия атеистической непримиримости XX столетия не принесли видимых успехов в понимании процессов развития общественной мысли и культуры России XVII

века. Отвергая духовную сторону этих процессов, что можно было сказать о самосознании народа или о смысле слов монаха-писателя? Долго оставалось непонятым даже столь очевидное явление, как расцвет эстетики барокко, не говоря уже о более тонких предметах.

Главным эстетическим принципом барокко была образность, зримость предмета, изображаемого словом, резцом или кистью. Детали образа имели глубокий смысл и тесно переплетались, создавая продуманную логическую композицию, "читавшуюся" на нескольких уровнях. Писатели и художники адресовали образ интеллектуальному, духовному "граду царства небесного", сознательно "сограждаемому" в человеке-микрокосме и отличающему его от животных. Среди всех чудес неба и земли именно человек духовный, "по телу - земен, по душе - небесный", есть величайшее чудо, создаваемое воспитанием и обучением. "Словесноумный" человек, как писал цитированный свойственник Медведева, выдающийся русский поэт и просветитель Карион Истомин, есть не просто "венец природы" (это нелепое словосочетание появилось на Руси гораздо позже) - он есть звено, соединяющее небо и землю, материальное и духовное: "Вещь Боготворна в нем зренно сомкнеся"[1]

Строить такой "град" интеллекта было нелегко. Его созиданию способствовало традиционное воспитание в доме и храме, школы грамотности (которая стремительно росла на Руси во второй половине XVII века), деятельность ученых просветителей, не только беззаветно и безуспешно боровшихся за создание в Москве Академии, но и учивших детей и взрослых в своих гимназиях и своими книгами[2]. Разумеется, истинно "словесноумные" люди того времени могли общаться между собой особо сложным образным языком, уклоняясь от недопонимания профанов, а иногда и от реальной

1 Подробнее см.: Богданов А.П. Карион Истомин и Ян Амос Коменский (К проблеме освоения творческого наследия "учителя народов" в России XVII века) // Acta Coneniana 8 (XXXII) 1989. С. 127-147; он же. Естественнонаучные представления в стихах Кариона Истомина // Естественнонаучные представления Древней Руси. Счисление лет. Символика чисел. "Отреченные" книги. Астрология. Минералогия. М., 1988. С. 260-279; и др.

2 Богданов А.П.: Известия Кариона Истомина о книжном читании // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1986 г. Л., 1987; он же. К полемике конца 60-х - начала 80-х годов XVII в. об организации высшего учебного заведения в России. Источниковедческие заметки // Исследования по источниковедению истории СССР XIII-XVIII вв. М., 1988; он же. Борьба за развитие просвещения в России во второй половине XVII в. // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. С древнейших времен до конца XVII в. М., 1989; и др.

опасности быть понятыми своими врагами[3].

Именно так обращался в "Дому Солнечному", царевне Софье Алексеевне ученице Симеона Полоцкого, другой ученик замечательного мыслителя и духовного писателя, Сильвестр Медведев, настоятель Заиконоспасского монастыря, когда в 1682 г. царь Федор Алексеевич, едва успев утвердить принципы создания московской Академии, умер (или был убит), столица охвачена народным восстанием, бояре, дворяне и приказные люди, спасшиеся от убиения, разбегались, патриарх Иоаким с освященным собором ждал расправы от толп, примкнувших к староверам, устои государства грозили рухнуть, Россия могла погрузиться в кровавую пучину новой гражданской войны[4].

Из всей царской фамилии лишь царевна Софья Алексеевна, старшая сестра 16-летнего Ивана и 10-летнего Петра, смогла активно выступить в защиту трона и порядка. Она пошла на большие уступки восставшим стрельцам, солдатам и горожанам, восстановила относительное спокойствие в городе; объединив усилия с князьями В.В.Голицыным, Одоевскими и другими крупнейшими государственными деятелями, "мужеумная" царевна готовила решительное укрепление государственной власти и "утишение" восстания. Летом 1682 г., когда от царевны Софьи Алексеевны требовались исключительные усилия, чтобы удержать в руках опаснейшую ситуацию, Сильвестр Медведев решил поддержать дух своей соученицы.

Писатель поднес царевне красиво оформленный список его знаменитой поэмы на смерть царя Федора Алексеевича[5], вплетя в него особое слово, обращенное лично к Софье Алексеевне[6]. Высший

3 Богданов А.П. Диалектика конкретно-исторического содержания и литературной формы в русском панегирике XVII века // Древнерусская и классическая литература в свете исторической поэтики и критики. Махачкала, 1988.

4 Легенды о "заговоре Софьи", "Хованщине" и прочих попытках верхов использовать народное восстание в борьбе за власть не выдерживают критики. См.: Буганов В.И. Московские восстания конца XVII в. М., 1969; Богданов А.П. Летописные известия о смерти Федора и воцарении Петра Алексеевича // Летописи и хроники, 1980 г. М., 1981; он же. Начало Московского восстания 1682 г. в современных летописных сочинениях // Там же. 1984 г. М., 1984.

5 Полный текст поэмы "Плач и утешение двадесятьма двема виршами" опубликован: Древняя Российская Вивлиофика. М., 1790. Ч. XIV. С. 95-111.

6 Исследование и публикацию этого памятника см.: Богданов А.П. Неизвестное сочинение Сильвестра Медведева: похвальная рацея царевне Софье // Материалы XVII Всесоюзной научной студенческой конференции.

смысл существования состоит в поиске совершенства - утверждает автор в зачине, подразумевая, что Софья и есть совершенство. В этом она превзошла бессмертную славу Александра Великого, который не удовлетворяясь благополучием власти над "широким кругом земным" упорно стремился на поиски "*солнечного дома*"- обители богов. Это - легенда, говорит Сильвестр царевне, но "аз дерзаю рещи во истинну, яко делом самем вресноту и во правду Ваше пресветлое величество есть *дом солнечный, жилище солнца истиннаго Христа Господа*, не на земли пристрастия всеменнаго, но на лучах того ж самого солнца содержащыйся, на востоце благих дел, никогда же запада греховнаго ведущом, утвержденный!"

Советским литературным критикам, упорно видевшим в номинативных (именных) ассоциациях стиля барокко "украшения, имеющие чисто орнаментальное значение", было трудно понять удовольствие, подобное тому, что доставил Медведев Софье, переходя от совершенства царевны к славе искавшего совершенство Александра, чья мечта не "баснословием витийским", а "Богом истинным" воплощена в Софье -"солнечном доме", жилище Христа. В этих словах ученица Симеона Полоцкого видела множество взаимосвязанных ассоциаций, ведущих к представлению о Софии-Премудрости: ведь канон ее (от новгородской редакции, где Софья отождествлялась с Христом, до киевской, где Софией выступал образ Богородицы)[7] опирался на текст Притч Соломоновых (9, 1) "*Премудрость созда себе дом*".

Однако Сильвестр Медведев, как вскоре узнала Софья Алексеевна, строго соблюдал внешнюю форму "слова", следуя всем правилам схоластической риторики, чтобы тем более поразить читателя оригинальным ходом мысли[8]. Переходя от экзордиума к нарративной

Филология. Новосибирск, 1979; он же. Сильвестра Медведева панегирик царевне Софье 1682 г. // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1982 г. Л., 1984.

7 О современных Сильвестру редакциях иконографического канона Софии-Премудрости и его толкованиях см.: Филимонов Г. София Премудрость Божия // Вестник общества Древнерусского искусства при Московском Публичном музее. М., 1874. № 1; Лебединцев П. София Премудрость Божия в иконографии севера и юга России // Киевская старина. 1888. № 12; и др. Сравни с рукописными толкованиями: РНБ, Погодина 1558; ГИМ, Синодальное 272, 466, 559, 792, 908; РГБ, Музейное 578, Беляевское 55; и др.

8 Правила сложения проповедного "слова" ("казаня") излагались и закреплялись в книгах, хорошо известных Медведеву и Софье: Галятовский И. Ключ разумения. Киев, 1659 (и др.издания); Баранович Л. Меч духовный. Киев,

части, писатель начинает с буквального толкования темы, замечая, что "дом солнечный" создан "не просто, но рукою премудраго вышняго архитектона, о нем же на земли глаголаша: "Не сей ли есть Исус сын тектонов?"- Здесь автор услужливо ссылается на текст Евангелия от Луки (**4**, 22), где, как с детства известно было Софье Алексеевне, рассказана грустная притча о неприятии пророка в отечестве его.

Напомнив этим, что и "солнечный дом" имеет порог, писатель использует, наконец, напрашивавшееся толкование имени Софьи (*Премудрость*). Дом создан "*премудро*", следовательно, к нему можно отнести равно тексты Притч (**9**, 1) и Бытия (**28**, 17: "несть се, но дом Божий"). Развивать ассоциации, связанные у читательницы с текстом Соломона, было легче, но Медведев не случайно уклонился в воспоминание о том месте, которое Иаков (согласно Бытию) назвал "*домом Божиим*": именно там "Божия премудрость" предрекала Иакову *власть* "над всеми племенами земными".

Непосвященному читателю могло показаться, что Сильвестр попросту витийствует, описывая красоты "дома" и даже стройматериалы ("яко кедр вознесохся в Ливане" и проч.), ради красного словца цитируя Иисуса Сираха. Но Софья-то знала, о чем идет речь в главе Сираха, о которой Медведев напоминал отрывком цитаты и ссылкой на полях. "*Премудрость прославит себя и среди народа своего будет восхвалена*",- говорилось в Писании. Премудрость долго искала достойнейшего, пока не поселилась в избранном Богом Иакове и не приняла с ним "наследие в Израиле". "*И укрепилась я в прославленном народе, в наследственном уделе Господа*,- писал Сирах от лица Премудрости.- Я возвысилась как кедр в Ливане" и проч. (Сир **24**, 13-15). В контексте рассуждения Медведева слова Премудрости относятся к царевне Софье: именно у нее создал себе дом Христос Божия Сила и Премудрость. Разве не очевидно, что именно царевна является тем богоизбранным лицом, которое по Библейскому примеру имеет преимущественное право на власть перед земными правителями?!

Между тем, Сильвестр переходит к изучению морального смысла отождествления царевны с "солнечным домом". Софья Алексеевна может быть уподоблена обители Бога благодаря своим душев-

1666; он же. Трубы словес проповедных. Киев, 1674; Радивиловский А. Огородок Марии Богородицы. Киев, 1676. и др. Немало поработал в этом жанре и Симеон Полоцкий, два сборника проповедей которого Сильвестр самолично подготовил к печати и издал в придворной Верхней типографии. См.: Обед душевный. М., 1681; Вечеря душевная. М., 1683.

ным качествам, по Евангелию: "Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдает, и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидем, и обитель у него сотворим" (Ин **14**, 23). Риторическим вопросом "что же творит в дому том Бог?" Медведев подводит читателя к новой группе ассоциаций.

Разумеется, Бог у царевны "совет совещает; не яко тии, иже по пророку: помыслише совети, их же не возмогоша составити..." Автор имеет в виду пророка Исайю[9], но на полях отсылает читательницу к 20-му псалму, в котором сколько-нибудь близкого текста нет ни в Септуагинте, которой руководствовался Сильвестр, ни к масоретской библии. Софья Алексеевна знала, конечно, что в указанном ей весьма популярном псалме русской Библии ("Силою твоею веселится царь") говорится: "*Рука твоя найдет всех врагов твоих, десница твоя найдет ненавидящих тебя!*" (Пс **20**, 9). То есть "совет" Софьи Алексеевны победителен, Бог дает ей своим советом "вся, иже угодна", а замыслы врагов царевны будут по меньшей мере безуспешны.

О достижении Софьей Алексеевной всего, ей угодного, Медведев пишет со ссылкой (в тексте и на полях) на 3-ю главу книги Товии, в коей вместо этого читаем о Божией помощи Сарре, характеризующей себя так: "*Я единородная у отца моего, и нет у него сына, который бы мог наследовать ему...*" (Тов **3**, 15). У отца Софьи, царя Алексея Михайловича, оставалось тогда в живых множество детей, среди них два сына: малолетний Петр, возведенный на престол боярами-заговорщиками 27 апреля 1682 г., и 16-летний Иван, посаженный на царство по требованию возмущенного народа в мае, когда "изменники-бояре и думные люди" были частично изничтожены, частично насмерть перепуганы восставшими. Медведев имел в виду, что оба они неспособны к правлению, наследовать которое достойна царская дочь, а не заговорщики, ибо она отмечена свыше. "Аз Премудрость вселих",- завершает автор свой не высказанный на словах пассаж известной цитатой из Притч, не забыв упомянуть на полях 9-ю главу ("*Премудрость созда себе дом*").

В соответствии с правилами риторики моральное толкование темы конкретизирует положения буквального толкования: поставленный в первой части наррации вопрос о власти решается в пользу Софьи Алексеевны уже с учетом политической борьбы, в которой царевна имеет решительный перевес над противником благодаря

9 "Замышляйте замыслы, но они рушатся; говорите слово, но оно не состоится: ибо с нами Бог!" (Ис **8**, 10; сравни Ис **7**, 7).

дарованной свыше мудрости (и праву Премудрости). Какие-то неприятели уже потерпели поражение (и о них говорится в прошедшем времени), но враг еще существует, победа Софьи Алексеевны, за которую ратует Сильвестр Медведев, еще впереди. Не случайно прекрасно понимавший соотношение сил придворный поэт Карион Истомин (также носивший монашеский клобук) в мае адресовал две редакции своей "Книги, желательно приветство мудрости" царю Петру (за спиной которого скрывались враги царевны), а в стихах на венчание Ивана и Петра на царство 25 июня 1682 г. о Софье Алексеевне не упомянул![10]

Желая оказать Софье помощь советом, Медведев утверждал в следующей фразе своего сочинения, что совет с Богом будет благополучен при условии "совета мирного между двема"- то есть, согласно указанному тексту Захарии, между *царством* и *священством* (Зах 6 13). Тогда, читаем мы продолжение с формальной стороны не очень уместного здесь текста ("Во мире бо место Господне..."), "*...гнев человеческий обратится во славу тебе: остаток гнева ты укротишь*" (Пс 75, 11). Иначе говоря, Сильвестр советует примириться со злейшим врагом Софьи, инициатором и вдохновителем направленного против ее клана (Милославских) про-Нарышкинского переворота 27 апреля патриархом Иоакимом (Савеловым), ради стратегической цели "укрощения" и в конечном итоге обращения на пользу себе гнева московского народа.

И действительно, когда в июле 1682 г. по столице бурно расплеснулся бунт староверов, а патриарх и освященный собор прискорбнейшим образом утратили всякий авторитет в народе (раздраженном участием духовных лиц в дворцовых интригах), именно царевна Софья смело, умно и энергично вмешалась в ход событий. О том, как она не только предотвратила истребление "священства", но и уничтожила вождей старообрядцев руками восставших стрельцов, красноречиво рассказал впоследствии сам Медведев в историко-публицистической книге[11]. Характерно, что эту заслугу Софьи Алексеевны оценили даже сторонники патриарха Иоакима, называв-

10 Тексты см.: Богданов А.П. Памятники общественно-политической мысли в Росии конца XVII в. Литературные панегирики. М., 1983. Ч.1-2. № 1, 2, 5 (и комментарии к ним).

11 Прозоровский А.А. Сильвестра Медведева "Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве // ЧОИДР, 1894. Кн. 4. Отд.2. С. 76-92. Ср. новую публикацию: Россия при царевне Софье и Петре I. Записки русских людей. / Сост., автор вступ. ст., коммент. и указ. А.П.Богданов. М., 1990. С.45-200.

шие царевну "Новой Деворой", "иже спасла церковь"[12].

Далее Медведев остановился на вопросе, что есть для его адресата "добрый совет". Начав с цитаты из Притч, что исходящий от человека "Добрый совет сохранит тя" (**2**, 1), писатель подчеркнул большую надежность совета от Бога, который "не воздремлет и не уснет храняй Израиля" (или, точнее, "сохранит тя от всякого зла".- Ср. Пс **120**, 4 и 7). Софье необходим не многочисленный совет, рекомендуемый Соломоном (Притч **11**, 14), но Божья помощь: "...благослови Бога и испроси от него, да пути твоя управит, и *вся совети твоя* в нем да пребывают" (Тов **4**, 18-19). Эта мысль еще раз подчеркивается примером Иудифи (Иудифь **9**, 10), а возможность смертному иметь подобное божественное разумение подтверждается текстом апостола Петра (I Пет **1**, 16), привлеченного, правда, с большой натяжкой.

Посвящая половину рассуждения о качествах разума и совета рекомендациям Софье Алексеевне принимать решения самостоятельно, без совета с боярами, Медведев правильно представлял себе реальную политическую ситуацию. Нетрудно заметить, что хотя царевна и имела энергичных союзников в лице В.В.Голицына, Одоевских и некоторых других придворных, значительную часть постов в правительстве занимали люди, которых она впоследствии постаралась из администрации удалить[13]. Надо прямо сказать, что "верхи" были деморализованы страхом, тогда как девица-царевна проявляла похвальное мужество и хладнокровие.

Доказывая Софье Алексеевне необходимость полагаться лишь на собственный разум, Медведев утверждал, что в этом царевну поддерживают "*и все управляемые ныне мудрым твоим советом*" (со ссылкой на Иудифь **10**, 8). Эта поддержка объясняется тем, что раз "Бог в сем солнечном дому Вашего пресветлого величества пребывает всегда, то и вся благая с ним в сердци твоем слагаются".

Толкование темы *совета* помещено после рассуждения о премудрости не произвольно, но в соответствии с составом "добродетелей" (даров Святого Духа), приписанных Софии-Премудрости иконографическим каноном[14]. Наличие "*семи столпов*" дома Премуд-

12 Карион Истомин. "Книга, желательно приветство мудрости" (четвертая редакция.- *А.Б.*) // ИОРЯС, 1909. Кн.1. С. 8; Осип Титов. Посвящение к лицевому списку книги "Звезда пресветлая" (БАН, П.I.А.58. Л. 6 и др.); [Богдановский И.] Дары Духа Святаго. (РГАДА, Церк.печать, 2927).

13 См.: Богоявленский С.К. Приказные судьи XVII в. М.-Л., 1946; Веселовский С.Б. Дьяки и подьячие XV-XVII вв. М., 1975.

14 См. толкования: РГБ, Музейное 578; РНБ, собр. ОИДР 208; и др.

рости служит доказательством правильности аналогии София-Софья и атрибуции царевне казуса получения преимущественного права на власть Богом вдохновенным лицом.

Состав "семи" толковался с разночтениями[15], поскольку в исходном тексте (Исайя) отсутствует четкая формулировка, но лишь в пределах терминологии для обозначения определенных качеств. Обращаясь к Софье в 1682 г. Медведев был более традиционен, чем в приписываемом ему более позднем сочинении[16], и как другие авторы его времени вслед за даром Премудрости поместил Разум и Совет[17]. Но если иные авторы, как увидим далее, наделяли царевну дарами Святого Духа для проведения аналогии между Софьей Алексеевной и Софией-Премудростию Божией, то Сильвестр использует то же средство для доказательства *посещения* правительницы Премудростью, создавая оригинальную и сильную концепцию.

Следующая добродетель (*Крепость* или *Мужество*) не могла не стимулировать риторический талант Медведева. Говорить об этом даре применительно к девушке на Руси было сложно в силу традиционного представления о девической недееспособности[18], а царевна к тому же являлась "зазорным лицом", не имевшим права показываться на людях. Словом, перед Сильвестром встала задача, достойная этого смелого мыслителя и остроумного полемиста: не покривив душой, он должен был прояснить отношение девицы царского дома к дару Крепости, не противореча традиции, но к вящщей славе Софьи Алексеевны[19]!

15 См. прориси икон в статье Г.Филимонова, изображения и подписи на портретах царевны Софьи Алексеевны (Ровинский Д.А. Подробный словарь русских граверов. СПб., 1895. Т. II. Стлб. 987; он же. Материалы для русской иконографии. СПб., 1884. Вып. I. № 2; еще три современных портрета царевны находятся в экспозициях Русского и Государственного исторического музеев) и др.

16 В подписях к портрету Софьи Алексеевны гравера Тарасевича (см.: Ровинский Д.А. Подробный словарь русских граверов XVI-XIX вв. СПб., 1895. Т. II. Стлб. 987).

17 [Богдановский И.] Дары Духа Святаго. Чернигов, 1688; Карион Киевский. Панегирис или похвала / Браиловский С.Н. К вопросу о литературной деятельности русских писателей XVII столетия, носивших имя "Карион" // Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии Наук. 1909. Кн. I. С. 37-58.

18 Тем более сильного, что русские мужи испокон веков подсознательно ужасались женскому хитроумию: Демин А.С. Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993. С.47-51.

19 Удивительно, что эту смелую и справедливую оценку Софьи упустила из виду Линдси Хьюз, автор большой и красивой книги в оправдание и похвалу

Аллегорическую часть наррации Медведев открыл притчей о неискусном зодчем, создавшем себе "храмину" без окон: обнаружив, что в доме темно, чудак взял мех, стал ловить им солнечные лучи и носить их в дом. Так бы и сидел он в горестном недоумении, если бы не получил от прохожего совет иссечь в стенах окна. Этот поворот темы "дома" дал Сильвестру основание для гневной тирады против самодовольных безумцев, разъясняющей его позицию в предшествующем толковании Совета: "Суть и ныне домы, не имущыя окон добродетельных, в ня же обыкоша мехами вноситися светлости различные. Но всуе труждаются, ибо никогда сии света дом свой исполняют, никогда рачением пристрастей мирских удоволяются, *мняще себе свет быти - тьма суть*!"[20]

В противоположность им Софью Алексеевну "достойно и праведно нарещи *домом солнечным*, светлости истиннаго солнца Бога наполненным", в который не мехами носят свет, не пытаются разогнать мрак суетой пребывающих во тьме душ: в него как в созданный Всевышним храм "окнами входит свет-благодать Божия". Именно дар *Благодати*, вопреки традиции помещенный Медведевым перед *Крепостью* (а не после нее), наполняет Софью светом и позволяет автору далее аналогически описать роль правительницы в государстве. Но прежде надо было решить вопрос с *Крепостью*.

Толковать это качество впрямую было бы смешно. Но что такое вообще крепость? "Окна обычне от сткла сотворены бывают,- пишет Сильвестр,- добра ко видению есть вещь сткло, добрейшая же кристалль"; если бы их крепость соответствовала красоте, стеклянные и хрустальные сосуды были бы дороже серебряных и золотых. Между тем, стекло делают из пепла, а хрусталь, как рассказывает Плиний Старший (кн. 37, гл. 22), возникает на высочайших горах из снега и льда (что подтверждает и князь Людовик Мантуанский). Хрусталь - символ победоносного терпения. А такая "худая вещь", как пепел, превращается в прекрасное стекло огнем.

В Софье Алексеевне - энергично развивает мысль Сильвестр - огонь любви Божией из пепла нижайшего смир[ени]я творит пресветлое стекло. Хотя сосуд (автор не мог избежать этой не очень

царевне: Hugies, Lindcy. Sophia regiency of Russia: 1657-1704. New Heven-London, 1990.

20 Сия тирада соответствует живописной характеристике неразумных правителей в историко-публицистической книге Медведева о событиях 1681-1683 гг. ("Егда убо царский сигклит между собою в селах и о достоинствах каких или о корыстях бранятся..." и проч. (Прозоровский А.А. Сильвестра Медведева "Созерцание"... С. 38-40).

приятной ассоциации) из стекла и выглядит непрочным - "но светле соделанный в чести людстей бывает". Софья же является сосудом не из светлого просто - а из пресветлого стекла, происходящего из с ого царского дома: "В чести еси дщи царска не токмо у человек, но и у самаго Бога" (по Давиду, Пс **44**).

Итак, найдено нечто лучшее крепости - найдено в "глубине премудрости Божией"- остается заполнить драгоценный "*сосуд*" соответствующими "*дарами*": "зде положенна *вера* твердая, *любовь* к Богу и ближнему теплая, *надежда* непоколебимая, *разум* аггельский, *благость* неизреченная, *смирение* глубокое, *богомыслие* выспр(ь) возносящееся... и вся известно добродетели..." Среди них - дары политические, таланты государственные, обнаруженные Медведевым в царевне, которые та должна была реализовать: "*правление царствия полезное, промышление общых добр неленостное*!"

Благоразумно не останавливаясь более на понятии "сосуд", Медведев описывает закаленное огнем Божией любви *стекло девственного смирения* как драгоценный материал, из которого созданы окна душевного дома царевны Софьи. Так аллегория *окна*, введенная притчей о доме без окон, появляется в тексте уже в противоположном смысле. В доме Софьи Алексеевны не счесть драгоценных окон: добродетелей, вводящих в него "премногии лучи милости Божии".

"*Милостыня*"- лучшая из этих добродетелей, красноречиво витийствует Сильвестр, доказывая, что она неотразимо действует на всех без исключения (что царевна прекрасно усвоила, сделав щедрость эффективным рычагом своей политики). Среди цитат и реминисценций из Правоучения Златоуста на послание к евреям (**32**) и Писания (Лк **6**, 21; Пс **67**, 14; Ис **60**, 8) Софья Алексеевна не могла не обратить внимания на уподобление милостыни *царице*, делающей людей подобными Богу.

А Медведев между тем уже живописал милостыню в образе прекрасного *голубя*. "О! - восклицает довольный автор, сводя воедино линии ассоциаций,- Аще такова есть по Златоглаголиваго словесем милостыня, во истинну исполнь светлости Дом душевный Вашего пресветлого величества от сего единаго окна, прилично рещи, есть то *Дом солнечный*". Создав яркие образы дома, драгоценные окна которого испускают свет добродетелей, и летящей птицы, которая "пернатая есть и легкая, криле имать златые, летание имущи вельми веселящее аггели", Сильвестр Медведев на высокой ноте переходит к построению основной аналогии, венчающей литературное здание.

В конклюзии сочинения Сильвестра каждое слово наполнено

глубоким смыслом, как "внешним", так и скрытым от непосвященных, причем эти смысловые линии хитроумно переплетаются. Тема "дома" и "голубя" объединена составной цитатой: "Пишет боговидный Исаия о некоем доме, от уст Господних глаголя: Дом молитвы моея прославится, нецыи же яко облацы пловут и яко голуби со птенци своими" (на поле ссылка: "Глава 60").

Начало цитаты ("Дом молитвы моея прославится") указывает на основное содержание цитируемого текста, в котором предрекается слава Иерусалима ("всего царствующего града[21]", как уточнял выше Медведев). Софья Алексеевна должна была помнить этот знаменитый текст: "Тогда сыновья иноземцев будут строить стены твои, и цари их - служить тебе... И поставлю правителем твоим мир и надзирателями твоими - правду. *Не слышно будет более насилия в земле твоей, опустошения и разорения - в пределах твоих*" (Ис 60).

Продолжение же цитаты ("нецыи же яко облаци пловут и яко голуби со птенци своими"- Ис 60, 8) развивается Медведевым с помощью Вульгаты: "По Иеронимову же переводу чтется: Яко голуби *ко окнам* своим". "*Окна*" есть не что иное, как "окна щедрот Вашего пресветлого величества солнечного дому", к которым обращены надежды всех россиян. Софья Алексеевна, таким образом, выступает общепризнанной спасительницей, залогом славы и спокойствия "всего царствующего града Москвы".

Понятно, что если окна царевниных добродетелей столь ярки и привлекательны, они должны приковать взор *орла*, который по легенде особенно любит смотреть на солнце. Потому "високопарящий Орел преславныя державы Российская... ко сему солнечному дому, Вашему пресветлому величеству, обращает свои очи и неситне лучами Премудрости и разума твоего насыщается".

Казалось бы, роль и положение царевны Софьи Алексеевны в государстве прорисованы достаточно ясно, но эстетические запросы литератора требовали, чтобы заключительная аналогия была детализирована, как картинка - часто именно картинка[22] и сопровождала подобный текст! Медведев не мог не создать наглядный образ места царевны в структуре государственной власти.

Автор припомнил историю о царе Эпира Пирре, стремительностью и победоносностью заслужившего прозвание "Орел". Сам Пирр

21 Хотя Новым Израилем правильно было называть христианство в целом (или хотя бы православие), аллегорию традиционно относили к России; соответственно Новым Иерусалимом считалась Москва.

22 Именуемая, подобно текстовому заключению, конклюзией.

адресовал сию похвалу воинам, говоря, что благодаря им стяжал славу и орлиное имя: "Ваши оружия аки криле в толикую мя честь возносят!" Подобным образом Орел Российского царства имеет две главы - царей Ивана и Петра Алексеевичей, "возносится" же крыльями добродетелей женской половины царственного дома (цариц и царевен), среди которой царевна Софья Алексеевна играет выдающуюся, исключительную роль светоча, сосредоточившего на себе орлиный взгляд, источника Богом данной мудрости и рассмотрения.

Итак, вот картина Божественной премудростью устроенной власти, обещающей спасение и процветание охваченному смутой государству:

"*Сугубоглавнаго Великаго государства Российскаго Орла суть две главы - пресветлые государи наши цари и великие князи Иоанн Алексеевич, Петр Алексеевич всея Великия и Малыя и Белыя России самодержци, их же Бог в Троици славимый трема венча венцами*[23]. *Криле же сего - суть благоверные государине царицы, благородные государине царевны, иже возносят его славою добродетелей в поднебесную. Но очеса своя Орел тот Российский безпрестанне на солнечный дом, аки на самое по свойству своему солнце, на Ваше пресветлое величество обращает и светлостию Богом данныя ти мудрости и разсмотрения увеселяет свое сердце.*

О сем Дому всем сподоблшимся превеличайших благодатий Вашего пресветлого величества мощно со Царствующим пророком вопити: Исполнихомся во благих дому твоего!"

Усложненное содержание сочинения Сильвестра Медведева, использовавшего очевидное толкование имени царевны Софьи лишь в качестве исходного пункта для создания разветвленной системы духовного обоснования власти правительницы, определялось конкретно-политической ситуацией и личными пристрастиями литератора. Ведь Медведев выступил на стороне царевны в то время, когда ее положение в структуре государственной власти было далеко не ясным и отнюдь не общепризнанным.

*

23 Автор, видимо, не случайно упоминает о том, что на российском гербовом орле было три короны: две над орлиными головами и еще одна между ними (венцы Великой, Малой и Белой России). Центральная корона сама "просилась" для правительницы.

Вернемся к упоминавшимся сочинениям придворного поэта Кариона Истомина, отлично разбиравшегося в дворцовой конъюнктуре, и посмотрим, как оценивали царевну сторонние наблюдатели. После дворцового переворота 27 апреля 1682 г. Истомин обращается к новому царю Петру с просьбой о реализации утвержденного царем Федором проекта Академии. Разумеется, "Книга, желательно приветство мудрости" была оформлена в виде большого панегирика, где юный царь получает похвалы и наставления от Господа, Богородицы и своей известной властолюбием матери - царицы Наталии Кирилловны Нарышкиной.

Придворный поэт не преминул достойно похвалить царицу, но не успел еще дописать книгу, как под давлением восставших москвичей на престол был наречен еще один царь - Иван Алексеевич. Истомин переработал текст, изменил формулировки, касающиеся царствования ("мое" на "наше" и т.п.). Однако учитывая неустойчивое положение Ивана Алексеевича, панегирист обращался главным образом к Петру и его матери. Лишь в "Изъявлении кратком меростихосложенном на венчание царскими венцы... Ивана Алексеевича и Петра Алексеевича", написанном к торжествам коронации 25 июня, старший царь был поставлен на первое место[24].

О царевне Софье Алексеевне Истомин даже не упоминает, хотя "зазорное лицо" играло видную роль в политических событиях. Впрочем, в подобном умолчании придворный поэт был не одинок. Даже сторонник царевны князь В.В.Голицын и его сотрудник дьяк Е.И.Украинцев упоминают об участии Софьи Алексеевны в государственных делах в своих конфиденциальных письмах не ранее конца июля 1682 г.[25]. Только после того, как Софье удалось вывезти царскую семью из восставшей Москвы и жителям столицы во главе со стрельцами была противопоставлена огромная дворянская армия, не ранее середины сентября имя царевны появляется в государственных документах[26]. Но даже когда Софье Алексеевне и ее союзникам удалось "утишить" Московское восстание и двор торжественно вернулся в столицу, позиция правительницы во дворце оставалась весьма шаткой.

24 Богданов А.П. Памятники... № 1, 2, 5

25 Восстание в Москве 1682 года. Сборник документов. М., 1976. С. 46-48, 66-69.

26 Подробнее о признании власти Софьи Алексеевны см.: Богданов А.П. К вопросу об авторстве "Созерцания краткого лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся во гражданстве" // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1987. С. 127-129.

"Стрельцы,- доносил королю датский посланник Гильдебранд фон Горн 28 ноября,- ... наконец подчинились приказу великих государей, неизвестно лишь, удалось ли этой мерой все уладить. Несогласия между вдовствующей царицей и старшей принцессой (Натальей Кирилловной и Софьей Алексеевной.- *А.Б.*) с каждым днем множатся, а оба государя, которых подстрекают мать и сестра, начинают посматривать друг на друга с неприязнью. Таким же образом разделились и бояре, причем большинство их, как и большинство молодого дворянства, склонилось к стороне Петра Алексеевича. Некоторые, впрочем, крепко держатся за старшего, как и большая часть плебса, хотя и скрытно, но, как чувствуется, основательно. И, безусловно, должно совершиться чудо Господне, чтобы в ближайшее время не стряслось здесь великого несчастья!"[27]

Между тем проницательный Карион Истомин 12 ноября уже поднес царевне Софье переработанную "Книгу, желательно приветство мудрости", признавая тем самым, что в отличие от весны и лета 1682 г. акции ее заметно возросли. Однако прося царевну убедить братьев-царей утвердить проект Академии, придворный поэт не сопроводил "Книгу" приличествующим панегириком адресату. Это упущение все более беспокоило Кариона Истомина по мере того, как правительница укрепляла свои политические позиции. Некоторое время спустя он подал царевне униженную просьбу вернуть сочинение на переделку.

28 июня 1683 г. новая (четвертая по счету) редакция "Книги, желательно приветство мудрости", вдвое увеличившаяся в объеме за счет похвал царевне, была поднесена Софье Алексеевне. Истомин признает, что она правит "имуще власть и во всем господство", "побеждая лести и злобу тиранства". Автор утверждает, что столь мудрая правительница "свыше Российску царству дарованна":

Россам дал Господь Софию царевну
Разум яко Пульхерию древню.

Комплименты придворного поэта основаны на признании допустимости участия *девы* в политической жизни (о чем свидетельствуют благотворные примеры царевен Пульхерии и Феодосии). Именно девство Софьи Алексеевны, позволяющее поэту сравнивать ее с сестрой Моисея Мариам, благочестивое девство, уподобляющее царевну невесте Христа (монахине), способствовало тому, что она удостоилась спасти "от напасти" Русскую православную церковь по

27 Богданов А.П., Возгрин В.Е. Московское восстание 1682 г. глазами датского посла // Вопросы истории. 1986. № 3. С. 89.

примеру Деворы. Однако заслуги правительницы перед церковью и государством являются, главным образом, следствием ее *мудрости*.

Русский литератор конца XVII в. не мог пройти мимо столь очевидной именной ассоциации, как София - Мудрость, тем более, что всей своей "Книгой" просит царевну "о учении промысл сотворити, Мудрость в России святу вкоренити"[28]. Мудрость для Истомина свята и духовна, она вбирает в себя Святую Премудрость Воплощения и познание Спасения, духовное и светское знание и умение, в частности, государственное руководство. Именно в последнем проявилась освященная девством мудрость Софьи Алексеевны.

Мудрая царевна, по словам Истомина, смогла принимать спасительные решения во время разгула "злодеев", в условиях, которые были невыносимы и для мужчин[29]. Она испытала на себе плоды мудрости, когда добрыми речами усмиряла пламя Московского восстания и бунт староверов. Поистине, мудрость "хранит ее от всякой трудности!"- восклицал Карион; даже свирепые раскольники "против девы вещать не умели".

Нетрудно заметить, что хотя поэт постоянно воздает хвалу девству и памятует, что "начало премудрости есть страх Господен", главным образом он имеет в виду государственный разум, проявленный царевной в бурных событиях 1682 г., когда она

Буесть убо в злых добре укротила,
Мужемудренно (*так!*) в любовь единила".

Эта оговорка - "мужемудренно"- тем более заметна, что Истомин считал необходимым равно "учиться мужам и женам, отрокам и отроковицам" (Предисловие к "Букварю"), просветитель отнюдь не уничижал женский разум. Однако в витийстве его похвал Софье Алексеевне нет и следа ассоциации с Софией Премудростью Божией, а тем паче какого-либо сходства с концепцией власти Премудрости, развитой применительно к земному царствию Медведевым.

Не священное и спасительное для России право премудрой царевны на власть имеет в виду Карион Истомин, говоря, что Софья Алексеевна дарована, возмутившемуся православному царству свыше, а только то, что она является подходящей правительницей. Разницу в подходах Медведева и Истомина наглядно демонстрирует помещенный в "Книге" рисунок: Христос, благословляющий святую Софию (БАН, П.I.А.8, Л.2 об.).

28 Браиловский С.Н. К вопросу о литературной деятельности русских писателей XVII столетия, носивших имя "Карион". С. 14-36 (цит. с. 16).

29 Ситуация в русской истории и самосознании далеко не новая.

Рядом с изображенной в левом верхнем углу листа фигурой Спасителя надпись, перефразирующая Исайю (**44**, 1); "Слыши дщи и вижди и преклони ухо твое". Сильно искаженный текст можно узнать благодаря ссылке на 44-ю главу, в которой Господь призывает Иакова и верный народ израилев не забывать его, не бояться и не страшиться, уповать на искупление и надеяться на процветание. В нижнем правом углу под фигурой св.Софии указано, что она "Треми украсихся и страх перед Господем: Верою, Надеждою, Любовию" (т.е. это именно София, мать св. Веры, Надежды и Любви). Святая на рисунке "говорит": "Господи, волею твоею подаждь доброте моей силу".

Итак, для самоотверженного сторонника премудрой царевны Сильвестра Медведева имя Софьи Алексеевны ассоциируется с Софией-Премудростью Божией, а для Кариона Истомина, личного секретаря патриарха Иоакима - со святой Софией. Два мыслителя и поэта, близких в жизни и литературе по духу, разошлись в толковании имени правительницы России не случайно. Мы убедимся в этом, прислушавшись к диалогу литераторов периода регентства царевны при братьях-государях Иване и Петре Алексеевиче.

❦

Вслед за Карионом Истоминым святой Софии уподобляет Софью Алексеевну знаменитый южнорусский ученый и публицист, стойкий защитник православия, местоблюститель Киевского митрополичьего престола Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский и Новгород-Северский, издавший в 1683 г. книгу "Благодать и истинна"[30].

Один из столпов стилистики российской литературы барокко создал достойное своей репутации произведение, синтезировавшее "эмблематическую поэзию" большой гравюры in folio[31] с изящной риторикой книги in quarto. Сложно-аллегорическая гравюра зримо представляет образную аналогию Российского благословенного царствия, красноречиво раскрытую в литературном тексте.

"Благодать и истинна" доказывает, что благополучие и процветание России связаны с царствованием двух братьев, Ивана и Петра

30 Экземпляры этого редкого издания Черниговской типографии см.: РНБ, ОРК, инв.№ 1508; БАН, РК 36.11.17; БАН, РК 8.1.5; РГАДА, Церк. печать, № 1054; РГБ, Музей книги (далее - МК). В первых двух экземплярах сохранилась вкладная гравюра-конклюзия.

31 Гравер Иннокентий Щирский. Воспроизведение см.: Ровинский Д.А. Материалы для русской иконографии. Вып.1. № 3.

Алексеевичей, которых наставляет Христос и хранит Богородица. В аллегорической системе книги Лазаря Барановича немало текстов, ассоциированных представлением о Софии-Премудрости Божией и использованных в рацее Сильвестра Медведева, однако в отличие от московского коллеги архиепископ ни коим образом не связывает их с именем царевны Софьи.

В самом общем виде можно сказать, что имя царя Ивана Алексеевича, сопоставленного с Иоанном Предтечей, толкуется как "*благодать*", имя Петра Алексеевича - через его ангела апостола Петра - как "*истинна*"; вместе "*благодать и истинна Иисус Христом бысть*". Искусно обыгрывая Писание и Предание, Лазарь Баранович демонстрирует "коль добро и коль красно, еже жити и царствовать двум братиям вкупе". С включением политических реалий, в частности, борьбы с турецко-крымской экспансией, стихи, проза и изображение образуют композицию "*Да хвалятся царие земстии: Аще Господь и Госпожа с нами, никто же на ны*!"

Царевна Софья - св.София - принципиально отстранена от общей композиции. Ее образ не входит в представления автора о формальной структуре верховной власти в России, а в небесном отражении Российского царствия поставлен гораздо ниже аналогов братьев - Ивана и Петра. Впрочем, в заключительной аналогии - текстовой конклюзии - св.София вообще отсутствует. Вместо нее там представлен патриарх Иоаким с царицами Натальей Кирилловной Нарышкиной и Марфой Матвеевной Апраксиной (вдовой Федора Алексеевича); по небесным аналогам - Моисею и Иисусу Навину - архипастырь также значительно выше правительницы Софьи Алексеевны.

Лазарь Баранович не преминул подчеркнуть, что не видит формальных оснований регентства Софьи. "Божия Премудрость,- пишет он,- усмотре в царском дому Божию мудрость Софию, яже всегда горняя мудрствует, *а не земная*" (выделено мной - *А.Б.*) Между тем, композиция гравюры-конклюзии могла быть истолкована совершенно по иному, если допустить ассоциацию имени царевны с Премудростью Божией (от чего автор отрекается): по киевскому канону Премудрость представляется образом Богородицы - апокалипсической жены с орлиными крыльями, стоящей на месяце и окруженной сиянием,- именно этот образ является ключевым в гравюре и господствует над образами царей и всего царствия.

Лидер украинского духовенства совершил ошибку, отказавшись считать Софью Алексеевну чем-то большим, нежели временной советчицей братьям и заявив об этом не только в посланной в Москву книге, но и в письмах[32]. Укрепив свои позиции, регентша

пошла на союз с патриархом Иоакимом в деле уничтожения церковной автономии Киевской митрополии. Поставленный в Москве митрополит Гедеон Четвертинский не преминул учинить притеснения защитникам автономии во главе с Лазарем Барановичем; сам-то Гедеон называл Софью Алексеевну "*соцарствующей*" царевной![33]

К этому времени (1686 г.) регентша открыто правила страной; имя Софьи Алексеевны писалось даже в царском титуле. Ученик Лазаря Барановича Иоанникий Галятовский попытался исправить ошибку учителя, посвятив книгу "благочестивой царевне русской и великой княжне московской"[34]. Уподобив царский дом небу, автор сравнил царей с солнцем, цариц - с месяцем, царевен - со звездами, заявив (не без некоторого смущения чувств), что "в дому пресветлых царей русских бывает затмение солнца и месяца".

Ученый литератор Иоанникий Галятовский не ограничил хвалы Софье Алексеевне этим двусмысленным заявлением. Он использовал множество примеров из римской истории и патристики, наконец, уподобил регентшу Премудрости Божией, наставляющей царей Иоанна и Петра. В том же 1686 г. Галятовский углубил это уподобление в изящной ученой книжице "Sophia madrosr", анализирующей тему "*Премудрость построила себе дом*"[35].

В столице Российского государства могущество регентши было еще более очевидно. Приехавшие в Москву с Востока ученые греки Иоанникий и Софроний Лихуды, обращаясь к Софье Алексеевне с панегирической речью на латыни, говорили уже о царской троице[36]. Они славили правосудие "qui te Reginam" ("во время твоего царствования") и другие замечательные качества Софьи Алексеевны, особенно ярко сияющие "в царях" ("in Regibus"), употребляя, впрочем, понятие принципата ("esse te principium") и обращаясь к царевне-императрице ("Imperatricis").

Очевидно, что Лихуды не могли разобраться в сложной московской титулатуре, хотя в тонкости использования классических правовых понятий им не откажешь. Не меньшие трудности возни-

32 Письма Лазаря Барановича. Чернигов, 1865. Изд. 2-е. С. 227.

33 Лермонтова Е.Д.Самодержавие царевны Софьи по неизданным документам. СПб., 1912. С. 428.

34 "Боги поганские, в болванах мешкаючии духове злыи". Чернигов, 1686. Экземпляры см. в МК РГБ, ОРК БАН, РНБ, ГИМ и др.

35 Чернигов, 1686. Микрофильм с экземпляра Краковского музея см. в МК РГБ, ф 7-65/453.

36 РГАДА, ф. 375, № 22. Опубл.: Лермонтова Е.Д. Похвальное слово Лихудов царевне Софье Алексеевне. М., 1910.

кали у братьев и с литературно-богословскими аналогиями. Похвальная ассоциация имени Софии Алексеевны с Софией-Премудростью Божией, с которой в первую очередь столкнулись приезжие, не могла быть сразу усвоена греками, ибо само понятие Софии-Премудрости своеобразно развивалось в последние столетия на русской почве.

Иоанникий и Софроний сравнивали регентшу с греческим прототипом киевской редакции Софии-Премудрости Божией: Богородицей Орантой - Нерушимой стеной[37]. Дары Святого Духа: правосудие, щедрость и т.п.,- превратились в речи Лихудов в нравственные добродетели, восходящие к "Этике" Аристотеля. Впрочем, ученые братья были не единственными панегиристами, заблудившимся в богословских и политических аналогиях.

В начале 1686 г. подьячий Новодевичьего монастыря Осип Титов вручил царевне Софье Алексеевне изготовленный им роскошный иллюминированный список книги "Звезда пресветлая" с дополнениями и панегирическим введением[38]. Выбор текстов в кодексе (связанных с Богородицей) мог бы навести Титова на мысль ассоциировать имя адресата с Софией-Премудростью в киевской иконографической редакции. Поднесли книгу правительнице дочери составителя - Вера, Надежда и Любовь, что должно было напомнить отцу-панегиристу о святой Софии Мудрости. Ничего этого не произошло.

Более того - Титов неожиданно отказался от именной аналогии, уподобив царей Ивана и Петра не Иоанну Предтече и апостолу Петру (как все другие авторы), а Моисею и Давиду! Рядом с ними в поднесенном регентше сочинении отведено было место патриарху Иоакиму, сопоставленному с Аароном. Сама Софья Алексеевна ассоциировалась у Осипа Титова с Деворой. По мнению автора, эти аналогии точно характеризовали соотношение властей в Российском православном царствии, которому Господь ниспослал "*два великия дара - священство глаголю и царство*".

Забота о защите "церкви и всего православного мира", освобождении порабощенного иноверцами "христолюбиваго народа христианскаго", "о целости чистыя веры и о благолепном церковном украшении"- главная задача царей и помогающей им царевны. Не удивительно, что владыка "мысленного Сиона"- церкви - оказывается выше земных царей, высится "над сими... яко второй Аарон".

37 См.: Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. СПб., 1914-1915. Т.1-2.
38 Богданов А.П. Памятники... № 9 (текст и комментарии).

Незадачливый панегирист, дерзнувший после печального опыта патриарха Никона вознести "священство" над "царством", был введен в заблуждение временным сближением правительства регентства с патриархом Иоакимом. После борьбы с раскольничьим бунтом летом 1682 г. Софья Алексеевна в 1685-1686 гг. вновь должна была действовать совместно с церковными властями в многосложной борьбе за подчинение Москве Киевской митрополии и православного духовенства на территории Речи Посполитой.

Потому, видимо, Осип Титов и осмелился предложить царевне Софье откровенное изложение своих взглядов, наивно рассчитывая встретить одобрение. Однако дворцовые расходные книги не свидетельствуют, что Осип был пожалован за свои немалые труды, в отличие от известного композитора Василия Титова, который в следующем году поднес правительнице изящную книжицу положенной им на ноты "Псалтыри рифмованной" Симеона Полоцкого"[39]. Благоразумный Василий ограничился кратким стихотворным посвящением книги одной "Премудрой Софии Алексеевне".

※

В 1687 г., в период наивысшего взлета царевны, спор между Мудростью и Премудростью в толковании ее имени все более склонялся к Премудрости. Поднося Софье Алексеевне 13 марта свою книгу "Боговидная любовь", Карион Истомин снабдил ее стихами к святой Софии с дочерьми, которые должны помогать тезоименитой царевне и защищать ее. В стихотворной же рацее, читавшейся учениками Заиконоспасского училища при вручении книги, поэт ассоциирует Софию Алексеевну с Премудростью Божией:

Имя бо дево мудрованно твое,
Сын Божий славит в тебе имя свое.

Это и понятно, раз придворный литератор признал, что "владычица зде Софиа царевна"- без упоминания о царях![40]

На следующий день выдающийся публицист, известный историк, композитор и поэт Игнатий Римский-Корсаков, архимандрит Новоспасский[41], вручил регентше книжный вариант своей пламен-

39 БАН, П.I.А.66. Посвящение на л.6.

40 Богданов А.П. Памятники... № 14 (текст и комментарии).

41 О нем см.: Чистякова Е.В., Богданов А.П. "Да будет потомкам явлено...". Очерки о русских историках второй половины XVII века и их трудах. М., 1988. Гл.7; Богданов А.П. Первое ученое родословие в России: "Генеалогия" Игнатия Римского-Корсакова // Историческая генеалогия. Екатеринбург.

ной речи, произнесенной перед полками, ушедшими в Крымский поход[42]. Обещая православному воинству славную победу в жестокой войне с Турцией и Крымом, Игнатий, в частности, уповал на небесное заступничество Иоанна Предтечи, которому тезоименит царь Иван Алексеевич, и апостола Петра, ангела Петра Алексеевича.

Воистину, утверждал Римский-Корсаков, "*по подобию небеснаго царствия даде им Бог скиптр земнаго начальства: управляемо бо убо и хранимо Российское царствие мудростью неизреченныя Софии, еже есть Премудрости Слова Божия*". Софии-Премудрости тезоименита должным образом восхваленная автором царевна Софья Алексеевна. Именно она "имеет себе оную неизреченную **Софию** (еже есть Премудрость) Слово Божие, яко тезоименита, крепость, и утверждение, и избавителя - великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа".

Под таким управление и хранением Российское царство, обещал Игнатий, должно не только добиться победы и установить "глубокий и неотъемлемый мир", но и расшириться до пределов Вселенной[43]. Цари, сияющие, как солнце, вторил Игнатию проповедный глас воскресного слова Иоанникия и Софрония Лихудов 27 марта, разгромят мусульман, примут под свою державу престол Константинополя и окажутся "всея Вселенныя по достоянию самодержцы"[44]

А царевне Софье Алексеевне, говорили Лихуды, уже устроен на небесах венец и скипетр, ибо она утвердила "скиптры отеческия... в премудрости и мужестве". Не решаясь еще раз погрузиться в дебри малопонятного грекам российского богословия, Лихуды не толкуют имен, ограничившись сравнением регентши с Юдифью, Сусанной и Деворой. Они и без всяких аллегорий утверждают, что Софья Алексеевна "известнейший скипетр" своим братьям, что она руководит ими и государством "яко чадолюбивая мать", затмевая своей славой всех прежних правительниц в мире.

Похвалы регентше звучали крещендо, слившись в победную

Вып.1. С.16-22; он же. Творческое наследие Игнатия Римского-Корсакова // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб.6. С.165-248; ср.: Игнатий Римский-Корсаков. Генеалогиа / Подгот. текста, статьи и аннот. указ. источников А.П.Богданова. М., 1994.

42 Богданов А.П. Памятники... № 15 (текст и комментарии).

43 Как молились в свое время Борис Годунов и патриарх Филарет Никитич, из чина поставления коего молитва о расширении Российского царства до концов Вселенной перешла в чины венчания царей Алексея, Федора, Ивана и Петра.

44 Богданов А.П. Памятники... № 17 (текст и комментарии).

симфонию к дню ангела Софьи Алексеевны 17 сентября. К этому дню было приурочено вручение правительнице книги Кариона Заулонского, по указу патриарха Иоакима проходившего обучение в Киево-Могилянской коллегии. В 1686 г., когда Карион лично приезжал в Москву, он еще не считал необходимым создавать панегирик регентше. Тогда он поднес патриарху Иоакиму свою книгу "Имя новое" с панегирическим введением, не упомянув имя Софьи Алексеевны даже в царском титуле[45].

В новой книге Карион Заулонский не скрывает, что год назад славил царей. Наоборот, он спешит сообщить, что "в мимошедшее" 1686-е лето писал об именах царей Ивана и Петра Алексеевичей; "Панегирис" Софье Алексеевне является как бы продолжением толкований имен ее братьев, завершая и венчая собой нарисованную автором картину "Московского царствия", в котором София-Премудрость неизмеримо возвышается над властью и подданными. Упоминание о прошлогоднем толковании имен царевниных братьев было необходимо, поскольку в тексте "Панегириса" осторожный Карион все же не осмеливается на прямое сопоставление Софьи с Иоанном и Петром. Впрочем, его позиция обозначена весьма четко.

"Панегирис или похвала,- написано в заглавии книги.- Украшение престола великоцарствующего града Москвы, или: *самодержавная власть* пресветлейшия великия государыни благородныя царевны и великия княжны Софии Алексеевны"[46]. В отличие от Сильвестра Медведева, автор мог прямо прославлять государственную власть регентши, имя которой толковал как "Мудрость", но свои похвалы Карион Заулонский разворачивает с помощью тех же библейских текстов, относящихся к Софии-Премудрости Божией и позволяющих обосновать преимущественное право "богодухновенного лица" на власть.

В предисловии или вступлении к "Панегирису" автор развивает мысль, что "ничто же таково изобретается в сотворенных вещах, еже бы своего чинно не имело украшения"- будь то на небе, на земле, в отдельных царствах. *Мудрость* и *милость* царевны Софьи Алексеевны, приводящие всех в изумление - лучшее украшение престола Российского государства. Мудрость ее столь велика и неисповедима, что это качество, "в девственном составе - мужеское и *вящше*

45 ГИМ, Синодальное собр. № 471 (256). Введение опубликовано: Богданов А.П. Памятники... № 10.

46 БАН, П.І.А.3 (32.5.25). Текст опубликован: Брайловский С.Н. К вопросу о литературной деятельности... С. 40-58.

мужеского"[47], могло быть подано только "от небес".

В дальнейшем изложении Карион Заулонский не раз перекликается с Сильвестром Медведевым. Так, правительница в "Панегирисе" освещает Московский престол "светлостию лица своего", украшает его как качествами, так и делами. В первой части книги автор рассказывает, как украшает престол Москвы *имя* Софьи Алексеевны, толкуемое *Мудрость*, цитирует Сираха и другие библейские тексты и показывает, что Софья выше всех на престоле.

Во второй части панегирика повествуется "О украшении великоцарствующего града Москвы от различных *дарований* Духа Святаго, в пресветлейшей мудроименитой великой государыни... Софии Алексеевне изобретающихся". В третьей части книги автор сообщает о том, как украшается град Москва *делами* царевны Софьи - плодами Мудрости (то есть Софии-Премудрости Божией). Завершает книгу "Слово молитвенно вручательное к... Софии Алексеевне", в котором делается вывод, что раз Бог так прославил тезоименитую Мудрости царевну, то она самим Богом *избрана на царство*.



Такая оценка правительницы и в особенности признание ее права на царский престол были далеко не всеобщими. Например, ректор Киево-Могилянской коллегии, где учился Карион Заулонский, напечатал панегирик двум царям и Софье только в 1688 г. Хотя книга Варлаама Ясинского называлась "Три венца", в ней имелись в виду "венцы молитвенные", а не государственные. Более того, привычно толкуя имя царя Ивана как земной прообраз Иоанна Предтечи и сравнивая царя Петра с апостолом Петром, Ясинский видел небесный аналог царевны Софьи в "нижестоящей" по сравнению с ними святой Софии. Разумеется, автор хвалил Софью Алексеевну с должным усердием, но твердо отказывался ставить регентшу на одну доску с царями[48].

Именно общественное мнение заставило активных приверженцев царевны Софьи во главе с ее фаворитом Федором Леонтьевичем Шакловитым отложить планы коронации царевны, которые они хотели было осуществить в 1687 г. Сторонникам Софьи Алексеевны пришлось со всей серьезностью продумать меры по укреплению популярности ее правления в самых различных слоях общества.

47 Выделено мной. Это место должно было особо привлечь Линдси Хьюз, но увы! - не удостоилось ее внимания.

48 Варлаам Ясинский. Три венца. Киев, 1688. Экземпляр в МК РГБ.

История прихода Софьи Алексеевны к власти, написанная Сильвестром Медведевым при деятельной поддержке самого Шакловитого, с помощью множества документов прославляла заслуги премудрой царевны перед государством и церковью[49]. Идеи, выраженные еще в похвальной рацее 1682 г., были развиты Медведевым на конкретном историческом материале; книга переписывалась и распространялась[50]. Регентшу прославляли и словом, и делом.

Русское посольство получило от Шакловитого указание в кратчайший срок заключить мир с Цинской империей, не считаясь с территориальными потерями. Сама Софья Алексеевна стала непременно появляться вместе с царями на дворцовых церемониях и церковных торжествах[51]. Давая задание напечатать "книгу и лист (большого формата гравюру.- *А.Б.*) к похвале великой государыне", Шакловитый так определил ее заслуги: "Она-де, великая государыня, бунт утишила, и монастыри строит, и к людям милостива, и премудра"[52].

Зимой 1689 г. экземпляры написанной по этому заказу книги Иосифа Богдановского "Дары Духа Святаго"[53] были доставлены в Москву. Книга доказывала, что царям Ивану, Петру и царевне Софье, самодержцам российским, дарована "от Господа" держава и сила - *Премудрость* же посетила одну Софью Алексеевну и это высший дар Бога. Потому автор, видящий на московском престоле трех лиц в венцах, славить решил одну правительницу.

Иной весь век свой трудится, говорилось в книге, чтобы достигнуть малой части мудрости, а Софье с именем ее дана мудрость Духом Святым; она смолоду прославилась во всем государстве, с ней люди издавна связывают надежды на расширение Российского царства, возвышение славы христианской, покорение гордости по-

49 См.: Чистякова Е.В., Богданов А.П. "Да будет потомкам явлено..." Гл.8; Богданов А.П. Сильвестр Медведев // Вопросы истории. 1988. № 2. С.84-98; он же. Перо и крест. Русские писатели под церковным судом. М., 1990. Гл.4; он же. Летописец и историк конца XVII века. Очерки исторической мысли "переходного времени". М., 1994. С.63-143.

50 Подробнее см.: Богданов А.П. К вопросу об авторстве "Созерцания ..."; он же. К истории текста "Созерцания краткого" // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1983.

51 Демидова Н.Ф. Из истории заключения Нерчинского договора 1689 г.// Россия в период реформ Петра I. М., 1973; Богословский М.М. Петр I. Материалы для биографии. М., 1940. Т.I. С. 70.

52 Подробнее см.: Богданов А.П. Политическая гравюра в России периода регентства Софьи Алексеевны // Источниковедение отечественной истории. Сб. 1981 г. М., 1982.

53 Чернигов, 1688. Полный экземпляр: РГАДА, Церк.печать 2927.

ганской. Автор доказывает, что полученные царевной дары Духа Святого, дающие ей преимущественное право на владычество, были использованы премудрой правительницей сверх всяких ожиданий.

Мудрость Софьи Алексеевны проявилась в утишении мятежного народа; *разум* сказался в отправлении российских войск во главе с В.В.Голицыным на войну с турками и татарами; *совет* позволил вести успешную внешнюю политику и заключить Вечный мир с Речью Посполитой; *крепость* выразилась в укреплении православия, защите его от папской унии; *благочестие* проявилось в украшении церквей и монастырей; *ведение в законе Господнем* есть укрепление греко-российской веры против ереси и помощь патриарху Иоакиму; наконец, *страх Господень* - это многочисленные добродетели царевны.

При московском дворе было распространено всего около десяти экземпляров книги, зато суммировавший ее содержание большой офорт, изготовленный знаменитым гравером Леонтием Тарасевичем, был отпечатан по приказу Шакловитого в сотне экземпляров. Среди пышных аллегорических изображений на гравюре выделялись образы царей Ивана и Петра и царевны Софьи, на которую "изливались" дары Духа Святого, свидетельствуя, что она избрана и выделена Премудростью среди земных правителей.

Гравюра печаталась не только на бумаге, но также на атласе, тафте и других дорогих материях и раздавалась сторонникам Софьи при дворе, среди стрельцов и видных горожан. Однако ее символика не была достаточно понятна людям, не знакомым с ученой литературой барокко. Сам Шакловитый, прежде чем распорядиться печатать тираж, пришел к Сильвестру Медведеву удостовериться, "какая похвала написана великой государыне благоверной царевне?"

Медведев, взглянув на пробный оттиск, поразился, сколь откровенно поставлена Софья Алексеевна над царями "излиянием седми даров Духа Святаго" на нее одну. Но Шакловитому требовалась более открытая, доступная пропаганда притязаний правительницы на корону. По его указанию Медведев и Тарасевич создали новую большую гравюру-плакат, отпечатанный в Москве; сходный офорт был награвирован и издан в Амстердаме. По московской гравюре, говорил Шакловитый, "слава в Московском государстве; а по тем де листам, что напечатаны за морем, слава ей, великой государыне, и в иных государствах!"

На гравюрах был коронационный портрет Софьи Алексеевны - в полном царском облачении, со скипетром и державой в руках, с подписанием царского титула. На московской гравюре правительница вдобавок изображена на фоне государственного герба России

Таким образом смысл гравюр был сделан понятным для всех. Однако для обоснования такого прославления Софьи Алексеевны литератор и художник вновь обратились к семи столпам Премудрости.

Семь даров Святого Духа, семь добродетелей царевны изображены в медальонах вокруг портретов в виде аллегорических фигур с подписями: *Мудрость, девство, правосудие, кротость, благочестие, милость* и *крепость*. В стихах к портрету, напечатанному в Москве, Медведев уверял читателя, что Софья Алексеевна проявила эти дары на благо государства и церкви столь успешно, что превзошла всех знаменитейших правительниц в истории.

Однако в то время, когда обе гравюры (из Амстердама было прислано 100 экземпляров) распространялись в Москве, положение Софьи Алексеевны резко ухудшилось. Группировка, стоявшая за спиной Петра Алексеевича, рвалась к власти; число сторонников регентши таяло. Придворные панегиристы, и первым Карион Истомин, с зимы 1689 г. совершенно отвернулись от правительницы и бросились восхвалять ее соперников. К середине августа падение правительства регентства представлялось неизбежным.

*

В этих условиях нашелся человек, не только решившийся выступить с похвальным словом Софье Алексеевне, но давший ей наивысшую во всей литературе оценку. Это был Новоспасский архимандрит Игнатий Римский-Корсаков - ближайший друг противника Софьи патриарха Иоакима, полемист, смело споривший с канцлером В.В.Голицыным по вопросам церковной политики, и в то же время горячий приверженец решительной борьбы с агрессией Турции и Крыма, которую вело правительство регентства.

Зная людей, окружавших молодого Петра, архимандрит родового монастыря Романовых хорошо понимал, что в случае свержения Софьи с наступлением России на юге будет, по крайней мере на время, покончено. Бескомпромиссный публицист пришел на помощь премудрой царевне, создав к дню Софии-Премудрости 15 августа "Свидетельство ко образу святыя неизреченные Софии-Премудрости Слова Божия о Российском благословенном царствии"[54].

"Благословенно,- писал Игнатий,- царство Отца, и Сына, и Святаго Духа, невидимое же и видимое". Невидимое царство открывает нам Бог Духом своим; душевный человек, не приемлющий Духа Божия - юродивый безумец. "Видимое же царство - Божи(е)ю

54 Богданов А.П. Памятники... № 32 (текст и комментарии).

милостию соблюдаемое царство християнское: Российское царство пресветлых и самодержавнейших государей наших... Иоанна Алексиевича, Петра Алексиевича и благоверныя сестры их.. Софии Алексиевны, всея Великия и Малыя и Белыя России самодержцев, Премудростию Слова Божия в тайне сокровеное".

Что за тайну являет Российское царство? - вопрошает Игнатий. Это божественное таинство - свидетельство о нем образа Софии Премудрости Слова Божия. Почему образ Софии Новгородской является свидетельством "о Московском Российском царствии"? - вновь спрашивает публицист, и отвечает: "по всему!"

Образом Софии-Премудрости Слова Божия новгородское духовенство с древних времен благословляло государей. Ныне этот образ является как бы зеркалом Российского царства, все его черты отображают благословенное самодержавие Ивана, Петра и Софьи,- утверждает Римский-Корсаков.

Центральная фигура иконы - сидящая на престоле София-Премудрость Слова Божия. Это ангел царевны Софьи Алексеевны, пророчество ее самодержавия. Царевна со своими братьями "держит скипетр самодержства и седит на престоле отеческом царствия своего Российскаго.., зане *по подобию небеснаго царствия даде им Бог скиптр земнаго начальства*".

Орлиные крылья Премудрости знаменуют молитвенное восхождение к Богу теток Софьи Алексеевны, царевен Анны и Татьяны Михайловны (бывших, как известно, опорой правительницы во дворце). Поддерживаемая, как крыльями, их молитвами, Софья Алексеевна "Российское царство с братиами своими великими государи сохраняет".

Семь столпов, на которых утверждается престол Премудрости, по уверению Игнатия обозначают крепкое заступничество правительницы за каноны православия, принятые семью вселенскими соборами. В руке София-Премудрость держит *свиток* - это напоминание о том, как царевна Софья Алексеевна защитила патриарха и все священство во время мятежа староверов в 1682 г.

Предстоящая Софии-Премудрости (Христу на престоле) *Богородица* молит Сына о всей царской семье и приносит "ко святым обителем" "благолюбивую любовь... Софии Алексеевны со благородными сестрами ея, благоверными царевнами"; образ Богородицы напоминает о сооружаемых их иждивением святых монастырях и церквях на земле Российской.

Предстоящий с другой стороны *Иоанн Предтеча* -"тезоименитый ангел есть благовернаго великаго государя нашего царя и великаго князя Иоанна Алексеевича, всеа Великия и Малыя и Белыя

России самодержца". А что же царь Петр? Ангела его - апостола Петра - не было среди предстоящих, однако Игнатий Римский-Корсаков не растерялся и весьма остроумно выразил свои политические пристрастия: апостола Петра на небе - и царя Петра на земле - символизирует *камень*, на котором утверждается престол Софии-Премудрости (в видимом царстве - царевны Софьи, читалось между строк)!

Шесть ангелов, восходящих к престолу Премудрости, "воистину явственно изображают" шестерых сестер Софьи, Ивана и Петра: Евдокию, Марфу, Екатерину, Марию, Феодосию и Наталию. Пребывая в девстве и благочестии, они "молят о своем государьском отеческом наследии, благочестивом христианском Российском царствии".

"Все их великое самодержавное царство" виделось Игнатию Римскому-Корсакову *облаком* вокруг Софии-Премудрости, "*звезды* же изобразуют царскаго их величества ближних боляр и весь царьский сигклит". Воздав хвалу армии, к которой воинственный проповедник был особо неравнодушен, он увидел ее на иконе в образе *сияния* Софии-Премудрости.

Описанное соответствие образа Софии Новгородской и отечественных властей, утверждает Игнатий, есть явное чувственное изображение "милости Божия на Московском Российском их великих государей царствии". Потому-то все обитатели Великой, Малой и Белой России, "врученнии самем небесным Царем им, великим государем", должны дружно возрадоваться "о таковом всебогатом даре, каково дарование в настоящее время Российскому государству их, великих государей, царствование!"

Древний образ Софии Новгородской в истолкозании знаменитого публициста безусловно свидетельствовал о том, что царевна Софья Алексеевна по праву занимает высшее положение в Российском государстве, что именно такая расстановка политических сил в "видимом царстве" соответствует царствию небесному, открытому людям Святым Духом.

Ирония истории выражалась обстоятельством, что уподобление Софьи Алексеевны Софии Премудрости Игнатием Римским-Корсаковым, как и Сильвестром Медведевым, имевшими целью обосновать право царевны на высшую власть, относилось ко времени, когда реальная власть ее была весьма сомнительна.

Вскоре царевна Софья должна была оставить кормило государственного правления и удалиться в Новодевичий монастырь. Ее регентство кончилось, но посвященные правительнице произведения, разрабатывающие ассоциации, связанные с представлениями о Софии Премудрости Слова Божия, составили интересную страницу в истории русской духовной литературы и искусства

Усилия литераторов и художников оказали известное влияние на общественное сознание. По крайней мере аналогия Российского царства с образом Софии-Премудрости Слова Божия сделалась настолько явной, что к концу XVII в. в новгородский канон ее иконы пришлось добавить фигуру апостола Петра[55]. Ведь испытав на себе прелести царствования государя Петра Алексеевича, немало русских людей желало бы видеть его камнем под престолом царствования премудрой и милосердной царевны Софьи.

Не случайно стрельцы, в 1689 г. равнодушно следившие за свержением правительства регентства, уже в 1698 г. шли на Москву с мечтой о возвращении власти Софье и Голицыну. Не без основания писал много лет спустя видный деятель петровской эпохи князь Борис Иванович Куракин: "Правление царевны Софьи началось со всякою прилежностью, и правосудием, и ко удовольствию народному, *так что никогда такого мудрого правления в Российском государстве не было* (выделено мной - *А.Б.*); и все государство пришло во время ее правления через семь лет в цвет великого богатства, также умножились коммерция и ремесла, и науки почали быть латинского и греческого языку ... и торжествовала тогда вольность народная"[56].

55 Филимонов Г. София Премудрость Божия. С. 8.

56 Куракин Б.И. Гистория о царе Петре Алексеевиче // Архив князя Ф.А.Куракина. СПб., 1890. Кн. 1. С. 62. Это интереснейшее, но, к сожалению, мало используемое учеными произведение, в настоящее время вновь подготовлено к изданию. - *А.Б.*

И.Л.Курукина

МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ ПОЛЕМИКИ КОНЦА XVII ВЕКА *

В результате полемики грекофилов и латинствующих[1] появились два очень похожие по содержанию сборника. Настолько похожие, что рассматривая один не возможно остави без внимания и другой. Еще А.В.Горский и К.И.Невоструев в "Описании славянских рукописей Московской синодальной библиотеки" утверждали, что "Остен" почти полностью входит в "Щит веры". Попробуем определить редакции этих памятников и время их появления.

В начале 90-х гг. XVII столетия грекофилы собрали и хотели опубликовать сборник, который представлял бы собой официальную версию хода полемики и разъяснил бы богословский вопрос, явившися предметом спора; в предисловии к этому сборнику патриарха Иоакима он был назван "Щитом веры"[2].

О первоначальном варианте "Щита веры" мы узнаем из грамоты патриарха Адриана, которая имеется во всех известных нам его списках. В ней упоминаются следующие статьи:

1. Обличение на "Выклад".
2. Собрание от писаний св.отец.
3. Показание от деяний Флорентийского собора[3].
4. Грамоты патриарха Иоакима к украинским иерархам.
5. Поучательное слово патриарха Иоакима на соборе 1690 г.
6. Показание от книги Никона (Антиохеянина) Черногорца[4].

Видимо, перед нами оглавление именно первого варианта "Щита веры", поскольку во всех сохранившихся списках состав сборника значительно отличается от состава, упоминаемого в грамоте патриарха Адриана. Вероятно, при переработке "Щита веры" эта грамота о разрешении напечатать первый вариант той книги не подверглась изменениям и вошла в состав новой редакции. Эту

---

* За помощь в работе приношу глубокую благодарность И.В.Курукину.

мысль подтверждает также то, что грамота патриарха Адриана, помещена в списке ГИМ, Син., N 346 между прошением Евфимия об издании нескольких книг, полезных для противодействия различным ересям, и самими этими книгами, тогда как патриарх благословляет издание лишь "Щита веры". Это, на наш взгляд, говорит о том, что грамоту патриарха оставили в неизменном виде, а переделывали сам сборник.

В грамоте патриарха Адриана мы встречаем упоминание двух царей Петра и Иоанна. Это дает нам право датировать грамоту временем до 1696 г., когда Петр I стал править единовластно. В этой же грамоте имеется указание, что "Щит веры" собран патриархом Иоакимом[5]. Это сужает рамки нашей датировки до марта 1690 г., когда патриарх умер. Впрочем, возможно, что он лишь приказал составить "Щит веры" и умер, не дождавшись его появления. Но эту версию опровергает, во-первых, наличие предисловия патриарха Иоакима; во-вторых, вместе с сочинением, известным под названием "Житие патриарха Иоакима", опубликованно и "Послание к боголюбивому Афанасию архиепископу Колмогорскому како бысть преставление святейшего Иоакима патриарха", где мы встречаем указание на авторство Афанасия и время составления сборника "Щит веры": "...на новоявленную латинскую дымящуюся главню Аркудиеву или Медведеву на нь же и книгу "Щит православия" названную написал еси советом и благословением святейшего патриарха Иоакима юже ныне и всии архиереи похвалиша и молиша нынешнего святейшего кир Адриана, дабы повелел типографским тиснением издати и во весь люд божий в пользу православия разослати"[6].

Афанасий Холмогорский находился в Москве с января 1689 г. по февраль 1690 г., и это приводит нас к выводу, что первый вариант "Щита веры" был составлен им в конце 1689 - начале 1690 г. (до 6 февраля 1690 г., когда Афанасий выехал из Москвы). Скорее всего, этот сборник писался после сентября-ноября 1689 г., т.е. после окончания переписки с украинскими иерархами и до отъезда Афанасия. Составление "Щита веры" в конце 1689 - начале 1690 г. подтверждается тем, что в первом варианте его отсуствует глава "О ростриге Сильвестре Медведеве". Глава эта во всех дошедших до нас списках сообщает о казни С.Медведева в феврале 1691 г., как государственного преступника, а значит появилась после казни Сильвестра Медведева, т.е. после составления первого варианта сборника "Щит веры".

В основном, почти все известные нам списки "Щита веры" являются довольно поздними и появились не ранее середины 90-х

гг. XVII в. Выявлением списков и редакций этого сборника занимались М.Н.Сменцовский и исследователь жизни и деятельности Афанасия Холмогорского В.Верюжский. М.Н.Сменцовский считал, что составление "Щита веры" началось еще при жизни патриарха Иоакима, и выделил 2 редакции этого сборника: краткую (ОР РНБ, Румянц., № 471, описанную Востоковым) и более полную позднейшую редакцию, составленную, по его мнению, после 1693 г. (ГИМ, Син., № 346, описанную А.В.Горским и К.И.Невоструевым[7]). В.Верюжский на основе известных ему списков "Щита веры" выделил три редакции[8]. Прежде всего, это самая обширная, по его мнению, редакция, составленная Евфимием (ныне ГИМ, Син., № 346). Но этот список "Щита веры" мог появиться только после соборного рассмотрения дела Григория Скибинского[9] (1698-1699 гг.), материалы которого помещены в этом сборнике, и до смерти патриарха Адриана (1700 г.), так как большое прошение Евфимия об издании книг для противодействия различным ересям, также помещенное в этом сборнике, обращено к патриарху Адриану и вряд ли писалось после его смерти.

Ко второй редакции "Щита веры" В.Верюжский относит самый поздний из известных ему списков (ОР РНБ, F I, № 186). В этой редакции имеются материалы, направленные против "образоборцев", упоминается собор на них 1714 г.

К третьей редакции В.Верюжский относит следующие списки "Щита веры": ОР РНБ, Q I, № 1430; БАН, 34.4.5; ОР РНБ, Тит. № 1243/3245; ОР РГБ, Румянц., № 471. Еще два списка - Архангельской духовной семинарии № 507 и библиотеки Спасо-Ярославского монастыря № 783 - известные исследователю по литературе, ему обнаружить не удалось). Перечисленные списки "Щита веры" составлены в конце XVII - начале XVIII в. Так, в списке Румянц., № 471, находим следующую помету (л.1): "Списана с книги Чудова монастыря иеродиакона Дамаскина, с келейной, писал ту книгу крылоской дияк Мокий Стефанов...", т.е., вероятно, список сделан уже после смерти Евфимия (1705 г.). Филигрань списка БАН, 34.4.5. дает нам дату 1698 г. (Churchill, № 35). Кроме того, на этом списке находится интересная помета: запись о присылке этой книги царевичу Алексею Петровичу в село Рождествено 25 февраля 1716 г. (л.1-9).

По нашему мнению, последняя группа списков является наиболее ранней, хотя и отражает уже II редакцию "Щита веры". Общим для этих списков является: 1 - наличие материалов собора 1690 г. (Извещение, два покаяния, Поучательное слово патриарха Иоакима, соборное определение); 2 - то, что все эти списки, в основном, кончаются на главе "О творящих раздоры и смущающих св. церковь"[10].

Нами обнаружены еще три списка "Щита веры", не известные В.Верюжскому: два из них находятся в собраниях ГИМа - Барс., № 474 и Син., № 290, третий - в ОР РГБ, Егор., № 1570. Барсовский список написан одним почерком и оканчивается "Показанием истины" Евфимия. Однако в нем нет таких важных глав, как покаяния С.Медведева и С.Долгого и "Обличения на "Выклад". На л. 215об. имеется помета: "7204 июля", которую я затрудняюсь комментировать (хотя, вполне возможно, что она означает дату написания списка). По всей вероятности, этот список является дефектным.

Список "Щита веры", находящийся в Синодальном собрании ГИМа, описан у А.В.Горского и К.И.Невоструева под № 290/452. Хотя исследователи неоднократно сравнивают тот сборник с другим известным им списком того же сборника - Син., № 346, но не называют его "Щитом веры", считая, вероятно, что он должен включать в себя такие материалы, как дело Григория Скибинского, Яна Белободского, Петра Артемьева и пр.[11] Для нас этот список "Щита веры" представляет большой интерес, так как он имеет дату: на обороте последнего листа подпись: "Сия книга владимирского рождественского... архимандрита Иосифа келейная. 7203 году". Значит этот список "Щита веры" мы можем датировать не позднее августа 1695 г.

На основании собранных данных предположительно можно выделить следующие редакции этого сборника:

1. Первый вариант "Щита веры", выделенный нами согласно грамоте патриарха Адриана, одобряющей издание этого сборника. Эта грамота входит в состав всех известных нам списков "Щита веры". Редакцию эту, вероятно, готовившуюся Афанасием Холмогорским, мы датируем концом 1689 - началом 1690 г. Видимо, его предполагалось отпечатать и разослать по епархиям по горячим следам событий, но тому помешала смерть патриарха Иоакима[12].

2. Ко второй редакции "Щита веры" относятся все остальные списки, включающие в себя материалы, подготовленные для собора 1690 г., главу "О ростриге", четыре "Беседы" патриарха Иоакима, богословские выписки о Флорентийском соборе и о таинстве евхаристии, т.е. списки "Щита веры", направленные уже не только против латинского мнения о времени пресуществления св.даров на литургии, но и персонально против Сильвестра Медведева и его учителя Симеона Полоцкого. Именно так определил содержание сборника (ОР РГБ, Егор., № 1570)[13] человек, поместивший наклейку на его корешке: "Щит веры, около 1700 г., против Сильвестра Медведева...". Судя по почерку и характеру надписи ("...около 1700 году..."), наклейка появилась в начале XVIII в., видимо, после смерти

Афанасия Холмогорского (сентябрь 1702 г.). О том, что книга принадлежала Афанасию свидетельствует запись на л. III: "Сия книга Щит веры преосвященного Афанасия архиепископа Холмогорского и Важеского келейная". Этот, обнаруженный нами, список "Щита веры" также относится ко второй редакции. Часть его написана Евфимием[14], а по всей книге имеются его пометы. Оканчивается этот список главой "О творящих раздоры...", как и списки, перечисленные нами выше. Наличие главы "О ростриге", а также обнаруженный нами, датированный "Щит веры" (ГИМ, Син. № 452) дают нам возможность наметить границы создания второй редакции этого сборника, а именно: после февраля 1691 г. (казнь С.Медведева) и до августа 1695 г.

В сборнике ГИМ, Син., № 346 "Щит веры" находится на лл. 11-292об. Весь же сборник, выделенный В.Верюжским в отдельную редакцию "Щита веры", является, по нашему мнению, не интересующим нас полемическим сборником, а собранием нескольких книг под один переплет. Во всяком случае, данный список был составлен Евфимием значительно позже. Свое мнение мы основываем на (к сожалению) не полностью опубликованной Бычковым вкладной грамоте Евфимия, который дает вкладом в Успенский собор "...на хранение в патриаршую ризничную казну" собранные им в результате долгих трудов "по указу патриарха Иоакима" сборник "Душевное сокровище" и приводит его содержание[15]. Все перечисленные им материалы и произведения ("Щит веры", "Акос", соборные дела на Яна Белободского, Петра Артемьева и Г.Скибинского и т.д.) входят в состав данного сборника и от начала и до конца переписаны самим Евфимием. И в грамоте к патриарху Адриану, помещенной в Син., № 346, и во "вкладной" своей грамоте Евфимий говорит о необходимости публикации этого большого сборника в качестве оружия против различных ересей[16], в то время как "Щит веры" конкретно направлен против латинского мнения о пресуществлении. Все это дает нам возможность считать сборник Син., № 346, не "самой полной редакцией "Щита веры", как думал В.Верюжский[17], а самостоятельным сборником, составленным Евфимием на рубеже XVII-XVIII вв. и названного им "Душевное сокровище". Видимо, в данном случае (спустя примерно 10 лет после смерти патриарха Иоакима), Евфимий действовал по собственной инициативе, привлекая имя покойного патриарха лишь для большей авторитетности, а, может быть, в надежде на возможное издание этого сборника (Патриарх Иоаким не был участником соборов на таких еретиков как Петр Артемьев и Г.Скибинский и не мог поручить поместить материалы этих соборов вместе со сборником "Щит веры").

Вернемся к первой, выделенной нами, редакции "Щита веры". В него входили такие материалы как "покорение киевского митрополита со всеми... о пресуществлении..."[18] (т.е. "Обличение на "Выклад" и переписка с украинскими иерархами); изложенная согласно писаний св.отцов история "хлебопоклонной" ереси (т.е. латинского мнения о пресуществлении) и, наконец, Поучательное слово патриарха Иоакима. Таким образом, православная церковь была защищена от еретиков и щитом ей послужил именно этот сборник, составленный в лагере грекофилов с опорой на "предание". Защитная роль того сборника объясняется в самом названии: "Книга Щит веры един сущ от всеоружий божиих: его же великий апостол Павел велит паче всех восприимати. Иже защищает от козней диаволских, от ражженных лукавого стрел, пущаемых на святую восточную церковь... Сим щитом, читателие православнии, от блядословцов защищайтеся, посецайте же тыя мечем духа иже есть глагол божий"[19].

Кроме "меча духа" грекофилы решили вооружить православных читателей еще и другим оружием: "Остеном"[20], который был бы "низвергающим, отреяющим и прободающим напирающиеся к нему"[21].

Вообще надо отметить, что грекофил Евфимий, если и не был так агрессивно настроен против латинствующих, то выражался он очень воинственно. В упоминавшемся нами прошении к патриарху Адриану о напечатании собранной им книги "Душевное сокровище" Евфимий пишет: "Щиты, Остны, Сечива - орудия духа св.... крушащая еретиков... Благоволи государь... предпомяненныя... книги печатным тиснением издати и освещенным мужам подати: да возимут тии ратующим св.церковь уста заграждати и противу им вооружатися и ратовати я..."[22]. Таким образом, уже и "Щит веры", упоминается как оружие. И действительно, вторая редакция "Щита веры", в которую вошла глава "О ростриге", соборное определение о С.Медведеве и некоторые другие главы, направленные против еретиков, больше напоминает наступление на сторонников "хлебопоклонной" ереси, чем защиту от них.

Рассмотрим же это "оружие духа святого", названное "Остен" и попробуем определить время его появления, а также его редакции.

В той же грамоте к патриарху Адриану Евфимий утверждает, что "Щит" и "Остен" составлены "от святейшего Иоакима всероссийского патриарха". Можно предположить, что патриарх Иоаким хотел издать сборник, включавший в себя материалы собора 1690 г. и некоторые пояснения по спорному вопросу о времени пресуществления, так как в первоначальную редакцию "Щита веры", составленную явно еще при его жизни, входило лишь Поучательное слово. Но у нас нет никаких для этого доказательств. Кроме того, все

имеющиеся в нашем распоряжении списки "Остена" содержат свидетельство о казни С.Медведева в главе "О новом ростриге Сенке Медведеве", т.е. всеэти списки были написаны после февраля 1691 г., когда был казнен С.Медведев (а патриарх Иоаким, как известно, умер в марте 1690 г.). Имеется также свидетельство противника грекофилов Г.Домецкого, полемизировавшего в начале XVIII в. с иеродиаконом Дамаскином: "...а книга "Остен" написана после смерти Иоакима, и теперь она раздается по местам тайно, как и прежде"[23]. Еще Г.Домецкий пишет, что книгу "Остен" привозил ему в Симонов монастырь "иеродиакон Стефан Сахаров... ее развозили тайно из Чудова монастыря. А первые ходатаи были Афанасий, архиепископ Холмогорский да Игнатий Корсаков"[24]. Если верить этому свидетельству, то "Остен" был составлен уже к марту 1691 г. (т.е. до ссылки Г.Домецкого 10 марта в Иверский монастырь).

Самый ранний из известных нам списков "Остена" - ГИМ. Син., № 545. По филиграни "Щит со львом" (Heawood, № 3141) бумага сборника датируется 1685 г. Значит сам сборник мог быть написан примерно в 1690-1692 гг. По нашему мнению, этот список представляет собой самую раннюю и самую полную редакцию "Остена". На л. 1 имеется помета Евфимия: "Книга сия Евфимия негли монаха Чюдова монастыря". Эта редакция имеет в своем составе 26 глав-статей и вышла она, видимо, из рук Евфимия, так как, во-первых, часть сборника написана его рукой (лл. 79-105 и лл. 140-147об., 172-176), во-вторых, по всему сборнику имеются его пометы редакционного характера (лл. 1, 2, 3, 4-5об., 6-7об., 9-9об., 35). На полях по всей книге имеются указания на источники, откуда берется текст: из Дамаскина, из книги "Жезл", "Выклад" и пр. В-третьих, на л. 78об. приклеена бумажка (характерный для Евфимия прием) с указанием вписать сюда: "Из книги Врачества ответа 5. В полудесятевой в Щите, л. 513". Бумажки с подробными указаниями приклеены и к лл. 29, 43об., 56, 162, 173об. Подобные редакторские замечания на приклеенных бумажках представляют собой характерную манеру Евфимия.

Этот "Остен" полной редакции (26 глав) имеет много общего с книгой "Щит веры" второй, выделенной нами редакции. Кроме того, в этом списке "Остена" имеются главки, судя по которым нельзя сказать, что он направлен исключительно против С.Медведева, или, что этот сборник целиком посвящен вопросу о времени пресуществления. Это главки: "О браке в 3-й и 4-й степенях родства" (л. 160-161об.), "Лутерские ереси" (лл. 161об.-162), "Латинников ереси" (лл. 162об.-165), "Коликими гвоздьми Христос пригвожден бяше..." (л. 169-170) и пр.

Нами обнаружено еще три списка "Остена", имеющих оглавление на 26 глав:

1. ОР РНБ, Соф., № 1202 - конец XVII - начало XVIII в. Fo, 124 лл., - филигрань: герб города Амстердама с литерами GG (Churchill, № 35) 1698 г. Глава 19 "О еже не приносити о инославном" - последняя. Пропущено: Извещение патриарха Иоакима и оба покаяния (С.Медведева и С.Долгого). В оглавлении поздним почерком написано, что конца нет. На л. 1 поздняя приписка XVIII в.: "Изданный от патриарха Иоакима, а сочиненный Лихудами".

2. Музей истории религии и атеизма (далее - МИРА), оп.I. № 20 - в 4о, 133 лл., первая половина XVIII в. - филигрань Рожок в щите (Лихачев, № 3711) - 1731 г. - (Churchill, № 318 - 1724 г.). Судя по пометам на л. 1 и 133, книга была переписана в первой половине XVIII в. В.К.Рагозинским и принадлежала его сыну А.В.Рагозинскому. В этом списке пропущены те же главы, что и в ОР РНБ, Соф., № 1202, кончается также главой "О еже не приносити о инославном".

3. БАН, 34.4.3. - начало XVIII в., Fo, 106 лл. Также отсутствуют Извещение патриарха Иоакима и оба покаяния, хотя в оглавлении (как и в других подобных списках) они есть. Кончаетсясписок главой "О еже не приносити о инославном". На лл. 3-8 запись о присылке рукописи в 1716 г. из Новгорода в село Рожествено царевичу Алексею Петровичу от Феодосия казначея. Интересно, что подобная же запись имеется и в "Щите веры" БАН. 34.4.5. Видимо, оба сборника одновременно были присланы царевичу Алексею.

К этой же редакции "Остена" относится и неполный список ОР РГБ, Нилова пустынь (ф. 200) № 63 - 4о, 113 лл. - филигрань: Герб г.Амстердама с литерами А и GG - 1698 г. (Churchill, № 35). Почерк - небрежный полуустав начала XVIII в. Последняя глава - "О юноше многоречивом".

Перечисленные нами списки "Остена" сделаны в начале XVIII в. и восходят к Син., № 545. Посольку в оглавлениях этих списков отсутствующие главы имеются, то, по-видимому, они были пропущены не сознательно, а в результате дефекта текста протографа. Неполные по составу и к тому же поздние, они мало что дают нам для датировки и характеристики сборника.

Вторую группу списков "Остена", по нашему мнению, можно считать краткой или поздней редакцией этого сборника. К ней относятся[25]:

1. Прежде всего это - Син., № 546 - 4°, 175 л. - филигрань: Герб г. Амстердама с литерами AG - 1703-1711 гг. (Клепиков, с. 30- 31). Весь сборник написан самим Евфимием крупным полууставом. На полях имеются пометы, сделанные его же рукой. Сборник имеет 16

глав (хотя его оглавление состоит из 13 глав, но 2 главы не пронумерованы, а одна - пропущена). Этот сборник А.В.Горский и К.И.Невоструев считали беловым вариантом "Остена"[26]. В этот список "Остена" внесена редакторская правка Евфимия, сделанная с указанием: что вписать "из книги Врачества", т.е. "Акоса" Лихудов. В Син., № 546, л. 138-156об. написано "из книги Врачества ответ 5 и 6, 8 и 9". Кроме того, этот (Син., № 546) список "Остена" завершается главой "Чин божественной литургии" (л. 172об.-175), которой нет в Син., № 545.

2. К этой же редакции относится и опубликованный в 1865 г. в Приложении к "Православному собеседнику" список "Остена". Обнаружить его в архивах не удалось. Изданный "Остен" также имеет оглавление на 13 глав, в действительности же - 16. Кончается "Чином божественной литургии". В предисловии издатели отмечают, что сборник написан полууставом в 1708 г. "города Брянска николаевским дьячком Михайлом Дмитриевым сыном Говоровым", списавшим его в Москве в Петровском монастыре. По имени этого переписчика эту редакцию "Остена" иногда называют Говоровской.

В списках этой редакции меньше богословских главок: нет "Показания от писаний св.отец", "О браке...", "Лутерские ереси", "Латинников ереси", "Коликими гвоздьми Христос пригвожден бяху..." и пр. Сокращение подобных главок, сделало эту редакцию сборника, направленной конкретно против латинствующих и "хлебопоклонной" ереси (т.к. главы, посвященные собору 1690 г. и главка "О Епифании Славинецком", не считая "Обличения на "Выклад", занимают более половины объема всего сборника).

На основе приведенных нами сведений мы можем утверждать, что сборник "Остен" имел две редакции. Первая, пространная редакция сборника была составлена в начале 90-х гг. XVII в. Возможно, что сначала сборник был направлен против еретиков вообще (главы "Лутерские ереси" и "Латинников ереси" и пр.) и не содержал в себе известия о казни Сильвестра Медведева, т.е. был составлен в 1690 - начале 1691 г., а глава "О ростриге" попала в него позже. Возможно, что он был составлен в 1691 г.

Если верить Г.Домецкому, что он видел "Остен" еще будучи игуменом Симонова монастыря, получается, что сборник был составлен после 11 февраля (казнь Медведева) и до марта 1691 г.(когда Г.Домецкий был привезен в Иверский монастырь). Как бы то ни было, появилась полная редакция сборника "Остен" в начале 90-х гг. XVII в. К составлению и распространению обоих полемических сборников несомненно приложил руку иеромонах Чудова монастыря Евфимий[27].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Полемика второй половины 80-х - начала 90-х гг. XVII в. была многоаспектной. В ней отразились не только "хлебопоклонная" ересь (латинское и православное мнение о пресуществлении св.Даров на литургии), но и вопросы выбора образца для реформы образования, борьба за первенство и направление деятельности открывающейся Славяно-греко-латинской Академии. Большую эмоциональную окраску и широкий отклик полемика получила на фоне серьезнейших политических событий (присоединение Украины, идеологическая подготовка правления царевны Софьи Алексеевны, переворот в пользу Петра I, следствие по делу Шакловитого и пр.). Полемические произведения лагеря грекофилов заняты больше уличением в неблагонадежности противников, и прежде всего С.Медведева, чем вероисповедными вопросами. Главными представителями грекофилов были Евфимий, иеромонах Чудова монастыря и справщик Московского печатного двора, ученик Епифания Славинецкого; братья Иоанникий и Софроний Лихуды, специально приглашенные патриархом из Константинополя; Афанасий, архиепископ Холмогорский, Игнатий Корсаков и патриарх Иоаким. Основной представитель латинствующих - Сильвестр Медведев (с ним вместе критиковали и уже умершего его учителя Симеона Полоцкого), осуждаемый вместе с ним Савва Долгий, а также представители вновь присоединенной Киевской епархии и просто выходцы с Украины, например, Ян Белободский, привлеченный слухами об открытии Академии.
2. Относительно времени составления книги "Щит веры" мы находим в исследовании М.В.Кукушкиной дату 1690 г. без каких-либо комментариев (Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977. С. 186.
3. На этом соборе 9 июля 1439 г. папою Евгением IV впервые был поставлен вопрос о времени пресуществления св.Даров на литургии. Окончательно латинское мнение о евхаристии было утверждено на Тридентском соборе в XVI в.
4. См., например: ГИМ, Син., № 346, л. 23об.-24об.; ГИМ, Барс., № 474, л. 14-15об.; ОР РГБ, Егор, № 1570, л 27-29.
5. ГИМ, Син., № 346, л. 26об.
6. Барсуков Н.П. Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима. СПб., 1879. С. X-XIII, 96.
7. Сменцовский М.Н. Братья Лихуды. СПб., 1899. С. 242-243; Востоков А.Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 795-799; Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1862. Т. IV. Отд. II. Ч. 3. С. 500- 524.
8. Верюжский В. Афанасий, архиепископ Холмогорский и Важеский. Его жизнь и труды. СПб., 1908. С. 628-629.
9. Григорий Алексеевич Скибинский (был родом, вероятно, из Галиции) родился в православной вере, но желание узнать высшие науки побудило его отправиться в Италию и посещать ее Академии. Для этого ему пришлось перейти в унию в 1688 г. Он побывал во Франции, Германии, Польше, а затем отправился в Москву, имея ввиду сделаться учителем. Прошение его

о переходе в православие было отдано на "экспертизу" Евфимию. Хотя собор и признал Скибинского православным (он пользовался покровительством А.Л. Нарышкина, двоюродного брата царя), но преподавать в Славяно-греко-латинской Академии ему не разрешил (Соболевский А.И. Сочинения Григория Скибинского / ЧОИДР, 1914. Кн. 2. Отд. 2. С. 1-4).

10. Часто после этой главы помещены еще 1-2 маленькие главки богословского характера, но в разных списках они различны и никак не влияют на сам сборник.
11. Горский А.В., Невоструев К.И. Описание... Отд. II. Ч. 3. № 290.
12. Барсуков Н.П. Житие и завещание патриарха Иоакима... С. 96.
13. Этот сборник, принадлежащий Афанасию, отметил А.Е.Викторов среди рукописей Архангельской духовной семинарии (Викторов А.Е. Описи рукописных собраний в книгохранилищах северной России. СПб., 1890. С. 26).
14. ОР РГБ, Егор., № 1570. Лл. 13-72об.
15. В конце этой грамоты находится роспись ризничего Филарета Кудрявцева в получении вклада 25 марта 1702 г. (РНБ, Погод., № 1963). Интересно, что И.А.Шляпкин, приводя выдержки из этой грамоты и ссылаясь при том на Бычкова, цитирует ее гораздо полнее, чем мы находим в "Описании", видимо, он сам видел эту грамоту (Бычков А.Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописей императорской Публичной библиотеки. Ч. I. СПб., 1882. С. 350; Шляпкин И.А. Св.Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 125).
16. Черновик того прошения Евфимия к патриарху Адриану находится в ГИМе - Син. № 654, лл. 3-9об. Правка, сделанная в нем, уже внесена в грамоту в Син, № 346. Речь идет о "книзе, глаголемой... Сокровище", а сборник "Щит веры" выделен особо.
17. Верюжский В. Афанасий архиепископ Холмогорский. С. 628-629.
18. Остен. Казань, 1865. С. 144.
19. ГИМ, Син., № 346. Л. 11.
20. Остен - "рожен" или "бодец", т.е. палка с острым концом (вольный перевод - "копье").
21. ГИМ, Син., № 546. Л. 2.
22. ГИМ, Син., № 346. Л. 9.
23. Яхонтов И. Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века. СПб., 1883. С. 23. Иоанн Дамаскин - иеродиакон Чудова монастыря (умер примерно в 1706 г.). Главное произведение "105 ответов" - против латинствующих написано в ответ на "105 вопросов" Г.Домецкого. Гавриил Домецкий - выходец с Украины, архимандрит с 1679 г., с 1680 по 1691 г. - игумен Симоновского монастыря в Москве, в марте 1691 г. сослан в Иверский монастырь. В 1704 г. - архимандрит Юрьева монастыря в Новгороде, сослан новгородским архиеписком Иовом, умер в Киеве. (Строев П.М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 234; Шляпкин И.А. Св.Димитрий Ростовский... С. 164-166; Богданов А.П. Перо и крест. М., 1990).
24. Яхонтов И. Иеродиакон Дамаскин... С. 20. Игнатий Корсаков был стольником при царе Алексее Михайловиче, постригся в монахи в 1677 г., с 1685 г. - архимандрит Новоспасского монастыря в Москве, а с апреля 1692 г. - митрополит Сибирский. Умер в 1701 г. Иоаким очень любил Корсакова, а тот возвеличивал его и по смерти хотел канонизировать (Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский. С. 168-170; см.также: Богданов А.П. Творческое

наследие Игнатия Римского- Корсакова / Герменевтика древнерусской литературы. Ч.6 (1). М., 1994. С. 165-248).

25. Нами обнаружен еще один список "Остена". Он упоминается в перечне рукописей П.М.Строева, проданных М.П.Погодину, под № 20 (Барсуков Н.П. Жизнь и труды П.М.Строева. СПб., 1878. С. 377). К сожалению, посмотреть тот сборник нам не удалось.
26. Горский А.В., Невоструев К.И. Описание..., отд. II, ч. 3,с. 421.
27. Кроме автографов Евфимия в ГИМе (Син., № 545, 546), нам известны отдельные главы сборника "Остен", написанные его рукой и в других сборниках богословско-догматического характера, например: ОР РНБ, Погод., № 1227, лл. 25-45об.; ОР РНБ, Q I, № 344, лл. 1- 152.



НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ ГОРОСКОПА ПЕТРА ВЕЛИКОГО

В. А. Бронштэн

Введение

История составления гороскопа Петра Великого занимает историков на протяжении двух с половиной столетий. Согласно наиболее распространенной версии, этот гороскоп был составлен придворным поэтом и воспитателем царских детей Симеоном Полоцким (1629-1680), который, не ограничившись этим, написал еще и стихотворение, посвященное новорожденному царевичу. Напомним, что Петр родился 30 мая 1672 г. по старому стилю.

Первоисточниками для этой истории служат, в сущности говоря, три документа:

1) Стихотворение (вирши) в честь рождения Петра, дошедшее до нас в двух основных вариантах и пяти списках; его авторство приписывается либо Симеону Полоцкому, либо ему же и Епифанию Славинецкому.

2) "Сказание о зачатии и рождении Петра Первого", дошедшее до нас в нескольких десятках рукописных списков и в публикациях Вороблевского, Туманского, Штелина, Голикова и Сахарова. Его автором, как установил И.П. Сахаров, является П.Н. Крекшин, дата написания - 1742 год. Протограф этого сказания пока не разыскан.

3) Письмо голландского филолога И.-Г.Гревиуса от 9 апреля 1673 г., являющееся ответом на письмо другого голландского филолога и дипломата Н. Гейнзиуса от 1 июля 1672 г. Письмо Гревиуса опубликовано Г.-Ф.Миллером в 1780 г. Оригинал письма не разыскан.

Анализ первоисточников

Остановимся на анализе этих документов подробнее.

Стихотворение известно в двух основных вариантах. Первый, опубликованный в 1842 г. Н.А. Полевым[1], взят им, по его словам, из списка "Сказания", бывшего у жителя Измайлова И.С. Брыкина, умершего в 1820 г. В этом списке стихотворение составляет как бы часть "Сказания" и прямо указаны его авторы - Симеон Полоцкий и Епифаний Грек. Второй вариант был опубликован в 1876 г. архимандритом Леонидом (Л.А. Кавелиным)[2]. Как он пишет, эти стихи были поднесены Симеоном царю Алексею Михайловичу 29 июня 1672 г. (в день крещения Петра) и заимствованы из принадлежащего ему, Леониду, рукописного летописца, составленного учеником и другом Симеона Полоцкого Сильвестром Медведевым по повелению царевны Софьи Алексеевны и продолженного (кем - неизвестно) до 1705 г.

Как следует из работы И.А. Жаркова[3], вариант Леонида составляет часть последнего продолжения Нового Летописца (далее ППНЛ), единственный список которого, известный Жаркову, хранится в Государственной Публичной библиотеке (ГПБ, Q. IV. 142, Л. 143 об.-145). Судя по шифру, он находился в знаменитой Архангельской библиотеке кн.

1 Полевой Н.А. Астрологические предвещания при рождении Петра Великого. Русск. вестн., 1842, N 2, с. 258-280.

2 Леонид. К биографии Симеона Полоцкого. Древняя и Новая Россия, 1876, год 2-й, т. I, N 4, с. 398.

3 Жарков И.А. Три продолжения "Нового летописца". Летописи и хроника. 1980 г. М.: Наука, 1981, с. 190-196.

Д.М. Голицина, около 1800 г. был приобретен гр. Ф.А. Толстым, в 1825 г. был описан П.М. Строевым, а в 1839 г. попал в ГПБ. Значит, у Леонида в 1876 г. был другой список ППНЛ, дальнейшая судьба которого неизвестна (Леонид умер в 1891 г., будучи настоятелем Троице-Сергиевой лавры). Как показано Жарковым, список ГПБ доведен только до 1703 г., а не до 1705 г., как список Леонида (если это не описка последнего).

В 1969 г. И.Ф. Голубев[4] обнаружил в Государственном архиве Калининской области (ГАКО) конволют (свиток) XVII-XVIII вв. с рядом статей и виршей Симеона Полоцкого, причем показано, что список виршей был внесен в сборник между 20 мая и 3 июля 1712 г. Вариант ГАКО содержит разночтения с вариантом Леонида, оговоренные в публикации И.Ф. Голубева. Тексту виршей предшествует следующая фраза: "Честными и премудрыми иеромонахи издадеся Полоцким Симеоном и Епифанием Греком на день рождения его (т.е. Петра)."

Совсем недавно, в апреле 1994 г., автор обнаружил в отделе рукописей РГБ (б. ГБЛ) еще один, пятый по счету, список виршей, датированный 1727 г. и включенный в виде приложения к рукописной копии "Букваря" Ф.П. Поликарпова, изданного в 1701 г. (в самом "Букваре" виршей нет). Это - практически тот же текст, что и опубликованный Леонидом, так что оба они имеют вероятно общий протограф (ОР РГБ, ф.214, N 86, Л. 177об.-179). В небольшом предисловии автором стихов и предсказателем назван один Симеон Полоцкий. В варианте Полевого и в списке ГАКО указывается, что авторами варианта являются Симеон Полоцкий и Епифаний Грек. В списке ГПБ автор виршей не указан.

Кто такой был Епифаний Грек? Увы, ни в одной энциклопедии (включая словарь Брокгауза и "Православную богословскую энциклопедию") нам его найти не удалось. Большинство исследователей (Н.А.Полевой, И.Ф.Голубев, А.М.Панченко, А.Н.Робинсон) полагают, что здесь имеется ввиду Епифаний Славинецкий (ум. 1675), с 1649 г. находившийся в Москве, где преподавал риторику и занимался переводами греческих книг - быть может именно поэтому ему и дали прозвище Грек. Епифаний Славинецкий был выдающимся поэтом своего времени (ему и его творчеству посвящено несколько книг и множество статей). В то же время он хорошо знал астрономию, перевел с латинского "Космографию" И.Блеу, в которой впервые на русском языке излагалась гелиоцентрическая теория Коперника.

Включение виршей в известных нам списках носит различный характер. Именно, в два списка ППНЛ (список ГПБ и список Леонида) вирши были включены С.Медведевым очевидно в период 1682-1689 гг. (период правления Софьи) и являются составной частью ППНЛ. В список ГАКО они были внесены в 1712 г. неизвестным лицом, составителем сборника. О копии "Букваря" Ф.Поликарпова было сказано выше. И только время и обстоятельства включения виршей в список Брыкина (публикация Полевого), где они составляют часть "Сказания", остаются невыясненными. Неясно также, почему их нет в других списках "Сказания".

Вирши содержат астрологические мотивы. В них говорится о положении Марса и Юпитера, находившихся в квадратуре с Солнцем, по разные стороны от него. Приведены и некоторые характеристики Петра, каким он станет в будущем, судя по расположению планет. Эти характеристики потом повторятся в "Сказании".

Но в виршах нет самого главного - сообщения о "пресветлой звезде", будто бы наблюдавшейся в то время вблизи Марса. А ведь какой бы это был выигрышный момент для прославления личности Петра (см. ниже). Это наводит на мысль, что ни Симеон Полоцкий, ни Епифаний Славинецкий эту звезду не видели. Но ее мог видеть Сильвестр Медведев или еще

4 Голубев И.Ф. Забытые вирши Симеона Полоцкого. Тр. Отдела древнерусск. лит-ры. Л., 1969, т. 24, с. 254-259.

кто-нибудь, причастный к составлению "Сказания", и уже после подачи виршей царю Алексею Михайловичу сообщивший о ней Симеону и приписавший ему наблюдение "пресветлой звезды", а может быть и указавший ему ее на небе.

"*Сказание*". Это сочинение известно по крайней мере в 20 рукописных и опубликованных вариантах[5]. В нашу задачу не входит его полный источниковедческий анализ - это предмет специального исследования. Отметим лишь основные расхождения между отдельными вариантами "Сказания".

а) В части вариантов звездочетом, наблюдавшим "пресветлую звезду" и составившим гороскоп, назван один Симеон Полоцкий, в большинстве же списков Симеон Полоцкий и Дмитрий Ростовский.

б) В одной части списков датой зачатия Петра названо 28 августа, в другой - 11 августа.

в) Дата крещения Петра названа в части списков 29 июня, в другой 2 июня, в третьей 2 июля.

Имеются и другие, чисто текстуальные расхождения, частично отмеченные в работах Н.А. Полевого, Е.Ф. Шмурло[6], В.И. Плужникова и Р.А. Симонова[7]. Так, о наблюдателях звездного неба говорится в разных списках и публикациях "наблюдатели звезд", "помянутые звездочеты", "оные блюстители"; о времени действия: "Во дни благочестивого царя, в счастливое его царствование", или "Во время благополучного царствования"; об акте зачатия: царь "совершил брак", или "соизволил совокупиться", или "совершилось бракосочетание", или "произошло зачатие". Таких примеров можно привести множество. Есть и более крупные фрагменты, изложенные в разных вариантах по-разному (например, рассказ о юродивом).

Автором "Сказания", как первым показал И.П. Сахаров, был историк и писатель П.Н. Крекшин (1684-1763). Несмотря на публикации Сахарова и Полевого, где это было четко сказано, ряд авторов до 1848 г. продолжал считать имя автора этого сочинения неизвестным.

По общему мнению П.Н. Крекшин как историк не заслуживает доверия в силу его чрезмерного преклонения перед личностью Петра, а также склонности к сочинительству, к приведению вымышленных подробностей (некоторые примеры их приводит Полевой; при желании таких примеров можно найти гораздо больше). Вот, например, мнение о Крекшине В.О. Ключевского[8]: "Рассказ (о том, как Петра в детстве учили грамоте - В.Б.) записан неким Крекшиным, младшим современником Петра, лет 30 трудолюбиво, но довольно неубедительно собиравшем всякие известия, бумаги, слухи и предания о благоговейно чтимом им преобразователе". Все же Крекшин не мог выдумать всю историю полностью. К тому же, как будет показано ниже, "пресветлая звезда" действительно была видна на небе в те годы.

---

5 Вороблевский В. Сказание о рождении, о воспитании и наречении на Всеросийский царский престол... Петра Первого. М., 1787; Туманский Ф. Собрание разных записок о Петре Великом. СПб, 1787, ч. I, с. 233-261; [Сахаров И.П.] Записки русских людей. СПб, 1841, с. 95-124; Штелин Я. Любопытные и достопамятные сказания о императоре Петре Великом. СПб, 1786, 1787; он же. Подлинные анекдоты Петра Великого (пер. с нем. К.К.Рембовского). М., 1786; он же. Анекдоты о императоре Петре Великом... М., 1788; он же. Полное собрание анекдотов о Петре Великом... М., 1801; Голиков И.И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России... М., 1788-89. (рукописи ввиду их большого числа здесь не перечисляются).

6 Шмурло Е.Ф. Петр Великий в оценке современников и потомства. Вып. I (XVIII век). СПб, 1912.

7 Плужников В.И., Симонов Р.А. Гороскоп Петра Первого. Тр. Отдела древнерусск. лит-ры, Л.: Наука, 1990, т. 43, с. 82-100.

8 Ключевский В.О. Курс русской истории. Соч. в 8 тт. М.: Соцэкгиз, 1958, т. 4, с. 6.

О существовании некоторого протографа "Сказания" пишет Я.Я. Штелин: "Однако же она (рукопись "Сказания".- В.Б.) относится на оставленные предсказателем записки, найденные после его смерти, как между его бумагами, так и между сочинениями славного архиепископа Димитрия Ростовского"[9]. О списке, якобы найденном в бумагах последнего, говорится и в самом "Сказании" (цит. по публикации Вороблевского): "... по кончине его преосвященства, когда стали описывать его келью и письменные дела, тогда оный прогностик найден и во всем он с Полоцким сходен..." Однако, ни один из списков, упоминаемых Крекшиным и Штелиным, до нас (или хотя бы до Миллера) не дошел.

Некоторые из перечисленных выше противоречий могут быть разрешены уже сейчас. Так, Димитрий Ростовский не мог участвовать в наблюдениях неба вместе с Симеоном Полоцким, потому что эти два человека вообще никогда не встречались. Димитрий Ростовский впервые прибыл в Москву в 1690 г., спустя 10 лет после смерти Симеона Полоцкого. Но нет ничего невозможного в том, что он видел "пресветлую звезду" в Киеве, где находился в 1670-1672 гг., а потом, ознакомившись с прогностиком Симеона Полоцкого, снял с него копию и сделал добавление о своих наблюдениях. Остальное - на совести Крекшина.

Дата крещения Петра - 29 июня, как это следует из разрядной записи, цитируемой Миллером[10]. Однако утверждение, содержащееся в ряде списков "Сказания", будто Петра крестил патриарх Иоаким, не соответствует действительности. Иоаким стал патриархом лишь в 1674 г., а 29 июня 1672 г. на Руси вообще не было патриарха (Иоасаф умер 17 февраля, а Питирим был избран только 5 июля 1672 г.[11]).

Гипотетическая схема развития событий, предполагаемая автором, будет изложена в конце статьи.

Письмо Гревиуса. Это письмо впервые было опубликовано Миллером[12] на латинском языке с переводом на русский. Кроме того, различные его переводы имеются в разных изданиях анекдотов Штелина. Как Миллер, так и Штелин утверждают, что сами видели оригинал или копию письма, попавшего затем в Петербургскую академию наук. Однако Н.Г.Устрялов[13] найти его там не смог, как никто из последующих исследователей. В то же время Миллер как историк (в отличие от Крекшина) заслуживает полного доверия, а значит, оригинал письма существовал. Дальнейшие поиски его не безнадежны. Так, в самом начале своего письма в Академию наук от 31 августа 1775 г.[14], опубликованного Е.Ф.Шмурло[15], Миллер указывает на то, что копию письма Гревиуса имел профессор И.-Э.Фишер (1697-1771), историк и археолог, и что после его смерти письмо поступило в библиотеку Академии наук. В фонде Фишера, насколько мне известно, это письмо еще никто не искал. А оно может быть именно там.

---

9 Штелин Я. Любопытные и достопамятные сказания (см. ссылку 5), с. 412.

10 М[иллер] Г.Ф. Рождение государя императора Петра Великого. Опыт трудов Вольн. Российск. собрания при имп. Мос. ун-те. Ч. 5. М., 1780, с. 87-105.

11 См. ссылку 7.

12 См. ссылку 10.

13 Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого. Т. 1. СПб, 1858, с. 252.

14 Указание года этого письма Н.В. Голицыным как 1771 - очевидная ошибка или опечатка. Это видно из того, что перечень документов у Н.В. Голицына идет в строго хронологическом порядке, а письмо расположено между документами 1774 и 1776 гг. (Голицын Н.В. Портфели Миллера. М., 1899, с. 65).

15 См. ссылку 6.

Возникает вопрос, каким образом письмо Гревиуса (или его копия) попало в Петербург, если адресат - Николай Гейнзиус - в те годы находился в Голландии и недолго в Бремене. Не исключено, что эта копия была прислана в Академию наук много позже как документ, свидетельствующий о культурных связях между голландскими и русскими учеными, или просто как свидетельство интересного эпизода в культурной жизни обеих стран.

Обращает на себя внимание тот факт, что письмо Н.Гейнзиуса от 1 июля 1672 г. никем опубликовано не было и неясно, откуда взята его дата (в письме Гревиуса эта дата не указана). Поиск оригиналов или копий обоих писем (не только у нас, но и в Голландии, с помощью голландских историков) мог бы дать интересные результаты.

Гороскоп Лекселя. К трем известным первоисточникам исследуемой истории следует добавить еще один документ, хотя и составленный столетием позже. Мы имеем в виду гороскоп Петра, составленный по просьбе Миллера астрономом академиком А.И. Лекселем (1740-1784). Схема гороскопа, составленного Лекселем, опубликована трижды, в трех разных вариантах: М.П.Погодиным[16] в "Москвитянине" (1842), Н.А.Полевым[17] в "Русском вестнике" (1842) и Д.О.Святским[18] в посмертной публикации 1966 г. Подробный сравнительный анализ всех трех схем был сделан В.И. Плужниковым и Р.А. Симоновым[19]. Пояснения А.И. Лекселя к гороскопу были опубликованы Н.А. Полевым на латинском и М.П. Погодиным на русском языке. Нас интересует вопрос, откуда были взяты эти схемы. Где оригинальная схема, построенная самим Лекселем? М.П. Погодин сообщает, что он получил оригинал от директора Московского архива Министерства иностранных дел кн. М.А. Оболенского. Следовательно, оригинал схемы гороскопа следует искать в фондах этого архива, или в материалах Погодина.

Н.А.Полевой сообщает, что схему гороскопа ему передал "один из почтенных любителей русской старины". Весьма вероятно, что он имел в виду А.И.Кастерина, известного собирателя старинных рукописей (умер в 1847), в бумагах которого И.П. Сахаров видел рисунок, изображающий "пресветлую звезду". И этот рисунок, и схему гороскопа Лекселя следует, следовательно, искать в фонде А.И. Кастерина, находящемся в Государственной Публичной библиотеке. Находка подлинного чертежа Лекселя разрешила бы сомнение, высказанное В.И. Плужниковым и Р.А. Симоновым[20] о принадлежности опубликованных схем А.И. Лекселю.

Схема, опубликованная Д.О. Святским, представляет собой перерисовку с некоего оригинала, с добавлением Новой Лисички (Nova Vulpeculae), сделанным самим Святским. С какого оригинала была сделана перерисовка, Святский не сообщает.

---

16 Погодин М.П. Гороскоп Петра Великого. Москвитянин, 1842, N 1, с. 58-76.

17 См. ссылку 1.

18 Святский Д.О. Очерки истории астрономии в Древней Руси. Ч. III. Историко-астрономич. исслед., 1966, вып. 9, с. 11-124.

19 См. ссылку 7.

20 Плужников В.И., Симонов Р.А. Астрологические предсказания, составленные на день рождения Петра I (1672). Международные идейно-философские связи Руси XI-XVII вв. М.: Ин-т философии АН СССР, 1991, с. 167-195.

Переходим к изложению трех аспектов данной проблемы: астрономического, астрологического и исторического.

Астрономический аспект

Новая звезда в созвездии Лисички (Nova Vulpeculae 1670) была открыта картезианским монахом Антельмом в Дижоне 20 июня 1670 г.[21]. При появлении она была 3-й звездной величины и по блеску порой превосходила свою соседку - звезду β Лебедя (Альбирео). Ее наблюдали в 1670-1672 гг. Дж.Флемстид в Дерби (Англия), Ж.-Д.Кассини и Ж.Пикар (Париж), Я.Гевелий (Данциг)[22]. Флемстид дал ей обозначение 11 Vulpeculae[23]. Звезда постепенно угасала: 11 июля 1670 г. она была уже 4-й величины, 10 августа 5-й и скоро исчезла для невооруженного глаза. Но 17 марта 1671 г. она вспыхнула вновь - Антельм оценил ее блеск 4-й величины. Кассини отмечал многочисленные колебания блеска. Она имела два максимума: 4 апреля и в начале мая 1671 г., когда она превосходила по блеску звезду Альбирео (3-й величины), но к концу августа вновь перестала быть видна невооруженным глазом[24].

Третья и последняя вспышка Новой Лисички была отмечена Гевелием в марте 1672 г. (за два месяца до рождения Петра), когда она достигла снова 3-й величины. После этого она постепенно угасала и в сентябре 1672 г. скрылась окончательно. Однако к моменту рождения Петра она была еще видна невооруженным глазом.

Дальнейшие исследования протекали в следующей последовательности. В 1741 г. французский астроном П.Ш.Лемонье еще раз опубликовал в своей книге[25] позиционные наблюдения Новой Лисички, выполненные в 1670 г. Ж.Пикаром, который измерял угловые расстояния между Новой и яркими звездами Денебом, Альбирео и Вегой. В 1771 г. Ж.Лаланд[26] в своей "Астрономии" привел ее небесные координаты: прямое восхождение и склонение (по измерениям Пикара).

Публикации Лемонье и Лаланда не могли остаться незамеченными А.И.Лекселем, если бы он внимательнее отнесся к сообщению о "пресветлой звезде". Но он, по-видимому, не читал "Сказания", а в письме Миллера в Академию наук о "пресветлой звезде" даже не упоминалось. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Лексель не стал утруждать себя поисками сведений об этой звезде.

В 1852 г. английский астроном Дж.Хинд[27] заново обработал наблюдения Пикара, приведенные в книге Лемонье, и вычислил точные координаты звезды, после чего занялся поисками ее на небе. Используя мощный по тем временам телескоп Гринвичской обсерва-

---

21 Philosophical Transactions (London), 1670, V. 5, N 65, p. 2087; ibid, p. 2092; 1671, V 6, N 73, p. 2197-2198.

22 Святский Д.О. Звезда Петра I. Мироведение, 1927, N 3, с. 186-187. Он же. Очерки истории астрономии в Древней Руси. Историко-астрон. исслед. 1966, вып. 9, с. 41-47.

23 Hind J.R. On the probable identification of Anthelm's variable of 1670 (Nova Vulpeculae) and on some other variable stars. Monthly Notices of the RAS. 1861, v.21, p. 231-233.

24 Lalande J. Astronomie. Paris, 1771. T.I, p. 316-317; Фламмарион К. Звездное небо и его чудеса. Пер. Е.А.Предтеченского, СПб, 1899, с. 175, 639-642.

25 Le Monnier P.Ch. Histoire celeste... Paris, 1741, p. 45.

26 Lalande J. Astronomie. Paris, 1771. T.I, p. 316-317.

27 См. ссылку 23.

тории, он нашел близ указанного места звездочку 10-11 величины, отличавшуюся от других звезд своими туманными очертаниями. Спустя 9 лет, в 1861 г., Хинд снова наблюдал эту звезду, но она ослабела уже до 12-й величины. Выяснилось, что еще в 1828 г. ее наблюдал немецкий астроном Ф.Бессель. Координаты Бесселя и Хинда хорошо согласовывались между собой. Последние сомнения отпали, и Хинд опубликовал сообщение об отождествлении Новой Лисички 1670 с наблюдавшейся им звездой.

О работе Хинда не знал, к сожалению, известный французский популяризатор астрономии К.Фламмарион[28], который в своей книге "Звездное небо и его чудеса" (ориг. изд. 1892, рус. пер. 1899) пытался отождествить Новую Лисички 1670 с переменной звездой S Лисички, расположенной на угловом расстоянии 11′ (примерно треть видимого диаметра Луны) от положения Новой, приведенного Лаландом. Об этой версии сообщил в своей публикации 1927 г. Д.О.Святский[29], но осторожности ради выписал координаты обеих звезд. Поэтому В.И.Плужников и Р.А.Симонов[30] напрасно упрекают Д.О.Святского за то, что он не привел координаты звезды; это справедливо лишь для посмертной публикации 1966 г., но не для публикации 1927 г. Добавим, что переводчик Фламмариона, известный в свое время популяризатор астрономии Е.А.Предтеченский ошибочно перевел латинское название созвездия Vulpecula как Малая Лисица. Такого созвездия на небе нет, как нет и Большой Лисицы; в русской литературе Vulpecula переводится как Лисичка.

Новая Лисички была включена во многие солидные монографии, посвященные звездам вообще и новым звездам в частности[31]. В 1934 г. английский астроном У.Г.Стивенсон[32] провел новое ее исследование визуальным и фотографическим методом. За 70-80 лет, прошедших со времени наблюдений Хинда, звезда ослабела еще на 3-4 звездных величины и казалась уже 15-й величины. Блеск ее медленно колебался, очертания были туманные. Свое окончательное обозначение - CK Vulpeculae (или CK Лисички) звезда получила в 1950 г. Его присвоили ей составители "Общего каталога переменных звезд" П.П.Паренаго и Б.В.Кукаркин. И уже совсем недавно, в 1982 г., канадские астрономы М.Шара и А.Моффат[33] исследовали эту звезду, применяя современную технику и весьма мощный 3,6-метровый французско-канадский телескоп на Гавайских островах. Были получены спектры звезды, установлено, что она окружена туманностью, расширяющейся со скоростью 400 км/с, что характерно для медленных новых звезд, к которым и относится Новая Лисички.

Незнание астрономических фактов приводит порой историков к ненужным спорам и взаимным обвинениям. Так, Е.Ф.Шмурло[34] порицает П.Н.Крекшина за то, что тот "по науке своей" заявлял в 1743 г. о трех длинных лучах наблюдавшейся им звезды, а между ними он видел 8 малых и давал им астрологическое истолкование. Е.Ф.Шмурло считает это сообщение сплошным вымыслом. Между тем речь идет о комете, открытой 9 декабря 1743 г.

---

28 Фламмарион К. Звездное небо и его чудеса. Пер. Е.А.Предтеченского, СПб, 1899, с. 175, 639-642.

29 Святский Д.О. Звезда Петра Первого. Мироведение, 1927, N 3, с. 186-187.

30 См. ссылку 7.

31 Стратонов В.В. Звезды. М., 1919, с. 99-110; Воронцов-Вельяминов Б.А. Газовые туманности и новые звезды. М.: Гостехиздат, 1948, с. 582-583.

32 Steavenson W.H. A possible identification of Nova Vulpeculae (Nova 1670). Monthly Notices of RAS, 1934, v.95, N 2, p. 78-80.

33 Shara M.M., Moffat A.F.J. The recovery of CK Vulpeculae (Nova 1670) - the oldest "old" Nova. Astrophys. J., 1982, v.258, N 1, Pt.2, p. 41-44; см. также Sky a. Telescope, 1983, v.65, N 1, p. 12.

34 См. ссылку 6.

Клинкенбергом и наблюдавшейся в ряде стран, в том числе Г.Гейнзиусом и Ж.-Н.Делилем в Петербурге. Эта комета была ярче всех звезд и у нее в начале марта 1744 г. наблюдалась система хвостов с числом лучей, доходившим до одиннадцати[35]. К сожалению, в работе Е.Ф.Шмурло нет точной ссылки на сообщение Крекшина и мы не можем датировать его наблюдения. Это - один из примеров того, что и у Крекшина далеко не все - вымыслы.

Астрологический аспект

В двух работах В.И.Плужникова и Р.А.Симонова[35] дан детальный астрологический анализ гороскопа, построенного А.И.Лекселем. Однако эти авторы напрасно использовали современные справочники по астрологии, следовало использовать руководства XVII века, которыми мог пользоваться составитель гороскопа. Вызывает удивление попытка авторов во второй работе привлечь для астрологических суждений о личности Петра планеты Уран, Нептун и Плутон, неизвестные астрономам (и астрологам) XVII-XVIII вв. Тем самым авторы переходят от истории астрологии - части истории культуры человечества - к собственно астрологии, которая в наши дни полностью лишена научной основы и представляет собой лишь тонко завуалированную форму обмана легковерных.

В начале работы "Гороскоп Петра Первого" В.И.Плужников и Р.А.Симонов заявляют: "Настоящая статья посвящена доказательству того, что Симеон Полоцкий не составлял гороскоп..." Однако никаких серьезных доказательств этого утверждения в их статье не приводится. Высказывается только гипотеза о том, что гороскоп составляли придворные врачи, знавшие врачебную астрологию. Авторы работы называют троих из них. Это Лев Богданович Личюфинус, Самуил Коллинс и Андреас Энгельгардт, бывшие в 50-х и 60-х годах при дворе царя Алексея Михайловича. Однако никаких доказательств их причастности к составлению гороскопа Петра не приводится. Поэтому совершенно непонятен заключительный вывод авторов: "В свете изложенного кажется невероятным чтобы Симеон Полоцкий самостоятельно рассчитал гороскоп Петра и пришел к царю со своими результатами. Он мог заметить "пресветлую звезду" и подать мысль о гороскопе, который затем составили придворные врачи. Вряд ли он знал астрологию, чтоб грамотно составить прогностик".

Все это лишь гипотеза, предположение, ничуть не более вероятное чем версия о том, что автором гороскопа является сам Симеон Полоцкий. Он вполне мог изучить астрологию, научиться у тех же врачей. К сожалению, никаких доказательств ни той, ни другой версии мы не имеем, поскольку оригинал гороскопа Петра, составленного в 1672 г., до нас не дошел. От Симеона Полоцкого до нас дошло лишь уже упоминавшееся стихотворение в честь рождения Петра, где присутствуют астрологические мотивы, соответствующие реальной картине взаимного расположения Марса, Юпитера и Солнца (Марс и Юпитер находились в квадратуре с Солнцем по разные стороны от него). От врачей-астрологов вообще никаких сочинений или сообщений об их участии в составлении гороскопа до нас не дошло.

Б.Е.Райков[37] приводит множество примеров анонимных рукописей астрономического и астрологического содержания, имевших хождение в России в XVII веке. Большая часть их - переводы сочинений с греческого, латинского, польского, немецкого, еврейского языков. Есть, однако, и сочинения русских астрологов, но, к сожалению, их имена в этих сочинениях не указаны.

---

35 Всехсвятский С.К. Физические характеристики комет. М.: Гостехиздат, 1958, с. 125-126

36 См. ссылки 7 и 20.

37 Райков Б.Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. 2-е изд. М.-Л.: АН СССР, 1947, с. 66-104.

Как сообщает Д.О.Святский[38], с 1649 или 1653 г. в Москве действовала школа, в которой Арсений Грек, прибывший из Греции, обучал молодых людей не только греческому и латинскому языкам, но также астрономии и астрологии. Кто-нибудь из учеников Арсения Грека мог, в принципе, составить гороскоп Петра. А ведь одним из них был Епифаний Славинецкий.

Астрономические познания Симеона Полоцкого подробно описаны Д.О.Святским в той же работе (1934, публикация 1966). В своем сочинении "Венец веры" (1670) Симеон придерживался системы мира Птолемея, в мировоззрении следовал Иоанну Дамаскину (VIII век). Полоцкий высказывал интересные взгляды на природу планет и звезд, оценивал расстояния до них. Солнце он считал превосходящим Землю по диаметру в 166 раз (в действительности в 108 раз), наименьшая из звезд в 80 раз больше диаметра Земли (таких звезд сейчас известно немало, но наименьшая из звезд даже меньше Земли). Луна, по Полоцкому, в 30 раз меньше Земли (на самом деле в 4 раза).

Весьма интересны оценки Симеоном Полоцким космических расстояний. От Земли до небесной тверди, по его мнению, 80 тысяч миль (примерно 600 тысяч километров, или 1,6 расстояния до Луны). До "эмпирейского неба" гораздо дальше, в переводе на современные единицы $3 \cdot 10^{11}$ км, или 0,01 парсека. Это в 50 раз дальше расстояния до самой далекой планеты солнечной системы - Плутона, но в 125 раз меньше расстояния до ближайшей звезды.

Симеону Полоцкому как астрологу посвятил свое исследование А.Н.Робинсон[39]. К сожалению и сам факт составления им гороскопа, и некоторые другие факты (например, о письме Гейнзиуса) А.Н.Робинсон принимает некритически, как твердо установленные.

К астрологии Симеон Полоцкий относился довольно сдержанно, хотя и называл ее (вместо астрономии) в числе семи "свободных наук". В поэме "Орел российский", написанной к рождению царевича Алексея (1654), он сравнил его с Солнцем, проходящим через все знаки Зодиака[40].

Приведенные выше сведения вполне достоверны, ибо почерпнуты из подлинных, дошедших до нас, сочинений Симеона Полоцкого. Они показывают, что он вполне мог (возможно, с чьей-то помощью) составить гороскоп Петра. Расположение же планет в час рождения царевича он мог взять из переводившихся в России календарей Фохта. Эти календари (под названием "Годовой розпись или месечисло") переводились в Посольском приказе для царского употребления, начиная с 1670 г., ежегодно[41]. Симеон Полоцкий вполне мог иметь к ним доступ.

Ответим тут же на вопрос, поставленный В.И.Плужниковым и Р.А.Симоновым[42]: откуда брал положения планет А.И.Лексель? Очевидно, из издававшихся с 1662 г. на основе Рудольфовых таблиц И.Кеплера эфемерид И.Хеккера (J.Hecker. Ephemeris Motuum Coelestum). Они имели для целей астрологии вполне достаточную точность.

Зная координаты "пресветлой звезды" и Марса, нетрудно ответить на вопрос о том, насколько близко они были друг от друга на небосводе в конце мая 1672 г. и в августе 1671 г.

---

38 См. ссылку 18.

39 Робинсон А.Н. Симеон Полоцкий - астролог. Пробл. изуч. культурного наследия. М.: Наука, 1985, с. 177-184.

40 См. ссылку 18.

41 См. ссылку 18.

42 См. ссылку 7.

Угловое расстояние "пресветлой звезды" от Марса 30 мая 1672 г. составляло несколько меньше 60 градусов. Марс находился в это время в созвездии Водолея, восходил в Москве после полуночи, был виден до рассвета, но низко над горизонтом, светил ярче звезд нулевой звездной величины (таких, как Вега, Капелла, Арктур). Новая звезда же стояла высоко, недалеко от зенита. Так что утверждать, будто звезда была "близ Марса" с астрономической точки зрения нельзя было.

Иная картина получается, если посмотреть на их взаимное расположение с позиций астрологии. На эпоху наблюдений Пикара долгота звезды в эклиптической системе координат, согласно Пикару[43] и Лаланду[44], была: Водолей 1°55′ (или 301°55′ от точки весеннего равноденствия). Долгота Марса 30 мая 1672 г. 334°04′ (Рыбы 4°04′), то есть их разделяло по долготе чуть больше 30 градусов и они действительно находились в соседних "домах".

28 августа 1671 г. Марс вообще не мог наблюдаться, так как 5 августа он был в соединении с Солнцем и еще не удалился от него на достаточное угловое расстояние. Звезда же на московском небе находилась в это время на западе, будучи в полночь примерно посередине между зенитом и горизонтом.

Таким образом, если Полоцкий или кто-либо еще из московских звездочетов и наблюдал вторую вспышку звезды в 1671 г., то никак не мог связать ее с Марсом. Если даже допустить, что при записи первоначального варианта "Сказания" произошло "смещение эпох" и Симеон Полоцкий наблюдал звезду во время ее весенней вспышки 1671 г., когда она была особенно ярка, то и здесь никакой связи с Марсом не получается: Марс в апреле-мае 1671 г. проходил по созвездию Тельца и заходил за час до полуночи, как раз в то время, когда восходила Новая Лисички. Наблюдаться одновременно эти два светила весной 1671 г. не могли.

Остается предположить, что вся история с обнаружением "пресветлой звезды" близ Марса относится только ко дню рождения Петра (но не ко дню зачатия), перенос же сведений о близости этих светил на день зачатия - типичное смещение эпох post factum. С такими случаями история (и история науки в частности) встречалась не раз. Так что понятие "близ Марса" может быть принято лишь с соответствующей оговоркой.

Исторический аспект

В истории составления гороскопа Петра I, несмотря на множество посвященных ей исследований историков, астрономов (историков науки), литературоведов (перечень этих исследований см. в работе В.И.Плужникова и Р.А.Симонова[45]), остаются невыясненными многие вопросы. Вот их список, по-видимому, неполный.

1. Кто составил гороскоп Петра: Симеон Полоцкий, как полагает большинство исследователей, или придворные врачи-астрологи, как полагают В.И.Плужников и Р.А.Симонов?

2. Кто и когда впервые записал историю о составлении гороскопа, легшую в основу "Сказания" в обработке П.Н.Крекшина? Крекшин и Штелин определенно указывают на то, что подобный протограф существовал.

3. Реально ли распространенное мнение о переписке голландских ученых Н.Гейнзиуса и И.-Г.Гревиуса? Не участвовало ли в этой переписке третье лицо и кто именно? Где оригиналы писем этих лиц? (В частности, откуда взял текст письма Гревиуса Г.-Ф.Миллер?).

43 См ссылку 21.
44 См. ссылку 26.
45 См. ссылку 7.

4. Где находится оригинал гороскопа, составленного повторно А.И.Лекселем, и его письма, опубликованного Н.А.Полевым и М.П.Погодиным?

5. Куда девался рукописный летописец, принадлежавший в 1876 г. архимандриту Леониду (скорее всего - еще один список Последнего продолжения Нового Летописца)?

6. Кто и почему добавил к имени Симеона Полоцкого как звездочета, составителя гороскопа Петра, наблюдателя "пресветлой звезды" имя Дмитрия Ростовского, хотя они никогда не встречались?

7. Совершенно необходим серьезный источниковедческий анализ "Сказания", существующего по крайней мере в 10-12 вариантах, рукописных и опубликованных (число списков и изданий гораздо больше).

Гипотетическая схема развития событий

Не имея возможности пока дать ответы на эти вопросы, мы хотим предложить здесь некоторую гипотетическую схему развития событий, которую в дальнейших исследованиях можно использовать как одну из возможных рабочих гипотез.

1672 год: некий звездочет в Москве наблюдает повторную вспышку Новой Лисички в середине марта или в начале апреля. После рождения Петра Симеон Полоцкий составляет (или заказывает, что для дальнейшего не существенно) его гороскоп, а сам, совместно с Епифанием Славинецким, пишет вирши, один из списков которых он подает царю Алексею Михайловичу. Свидетель всех этих событий Сильвестр Медведев описывает их в виде, близком к будущему "Сказанию". Некий иностранец (возможно, Я.Рейтенфельс[46]) сообщает о предсказании Симеона Полоцкого в Гаагу или в Бремен Николаю Гейнзиусу, а тот - в Утрехт И.-Г.Гревиусу.

1673 год: Гревиус шлет ответное письмо Гейнзиусу; каким-то образом копия этого письма попадает в Москву (впрочем, это могло произойти и много позже; голландские ученые могли прислать ее в Петербургскую Академию наук как документ, свидетельствующий о российско-голландских культурных связях).

1680 год: смерть Симеона Полоцкого; все его бумаги переходят к Сильвестру Медведеву.

1689 год: Сильвестр Медведев арестован по делу Шакловитого и заключен в тюрьму; его архив конфискован.

1690 год: в Москву приезжает игумен Батуринского монастыря Дмитрий (будущий митрополит Ростовский). Узнав об аресте Сильвестра, он просит дать ему возможность просмотреть архив Полоцкого. Заинтересовавшись "прото-Сказанием", он просит снять для него копию и увозит ее с собой. На досуге он пишет к ней ряд дополнений, в частности, о том, что и он в молодости видел "пресветлую звезду" в год рождения Петра, а может быть и в предыдущий год.

1703 год: завершение (кем - неизвестно) Последнего продолжения Нового Летописца, начатого Сильвестром Медведевым по указанию царевны Софьи; в него включены и вирши, написанные Симеоном Полоцким совестно с Епифанием Славинецким.

1709 год: смерть Дмитрия Ростовского; его архивы привозят из Ростова в Москву, где они и хранятся.

---

46 Якоб Рейтенфельс, курляндец, бывший при дворе Алексея Михайловича в 1669 гг. и уехавший заведомо после рождения Петра, был лично знаком с Симеоном Полоцким. В своей книге "Сказания светлейшему герцогу Козьме III о Московии". Падуя, 1680 (пер. с лат. А.Станкевича. М., 1905) он сообщает о рождении царевича, но ничего не пишет о предсказании.

1712 год: с одного из списков виршей Симеона Полоцкого снимается копия, попадающая в Тверь и впоследствии найденная в Калининском (Тверском) архиве.

Около 1719 года: начало собирания рукописей и книг князем Д.М.Голицыным; в его Архангельской библиотеке оказывается единственный (из известных современным историкам) список Последнего продолжения Нового Летописца со стихами Симеона Полоцкого на рождение Петра.

1727 год: некий переписчик включает вирши на рождение Петра в рукописную копию "Букваря" Ф.П.Поликарпова.

1742 год: П.Н.Крекшин получает разрешение работать в царском архиве; там он находит первый вариант "прото-Сказания" (где звездочетом назван один Симеон Полоцкий) и включает его содержание (значительно приукрасив и добавив подробности) в адрес, подносимый им императрице Елизавете Петровне.

1742-1785 годы: собирание анекдотов о Петре и его окружении Я.Я.Штелиным; в их число попадает и сокращенный вариант "Сказания".

1743 год: обнаруживают список "прото-Сказания" с добавлениями Димитрия Ростовского; этот список (или его копия) попадает к Крекшину; Крекшин сочиняет второй вариант "Сказания", где фигурируют уже два звездочета: Симеон Полоцкий и Дмитрий Ростовский. Оба варианта распространяются в рукописных списках.

1763 год: смерть П.Н.Крекшина; распространение в рукописях "Анекдотов" Штелина и Голикова.

1775 год: Г.-Ф.Миллер узнает о переписке Гейнзиуса и Гревиуса, а также о "Сказании". Он пишет письмо в Академию наук с просьбой о проверке гороскопа Петра. За реконструкцию гороскопа берется А.И.Лексель.

1780 год: Миллер публикует сообщение об этом, включив в него латинский и русский тексты письма Гревиуса.

1783-1785 годы: смерть Г.-Ф.Миллера, А.И.Лекселя, Я.Я.Штелина.

1785-1787 годы: первые публикации "Анекдотов" Штелина; публикации "Сказания" В.Вороблевским и Ф.Туманским.

1788-1789 годы: публикация "Деяний Петра Великого" И.И.Голикова.

1801 год: смерть И.И.Голикова.

Около 1800 года: граф Ф.А.Толстой приобретает Архангельскую библиотеку Д.М.Голицына.

1818 год: выступление митрополита Евгения (Е.А.Болховитинова)[47] против достоверности "Сказания"; его указание на то, что Димитрий Ростовский в 1672 г. жил в Киеве и не мог участвовать в предсказании.

1830 год: библиотека Толстого-Голицына продана в Государственную публичную библиотеку (ГПБ).

1835 год: А.С.Пушкин[48], работая над "Историей Петра I", конспектирует "Сказание" (по И.И.Голикову).

До 1841 года: И.П.Сахаров[49] обнаруживает в собрании А.И.Кастерина список "Сказания" с рисунком, изображающим "пресветлую звезду". 1841 год: публикация "Сказания" И.П.Сахаровым.

1842 год: публикация двух вариантов гороскопа Петра I М.П.Погодиным в "Москвитянине" и Н.А.Полевым в "Русском вестнике". Первая попытка источниковедческого анализа

47 Евгений (Болховитинов Е.А.). Словарь русских писателей духовного чина. СПб, 1841, с. 118.

48 Пушкин А.С. ПСС, М.: Наука, 1979, т. 8, с. 12, 16-17.

49 Сахаров И.П. Записки русских людей. События времен Петра Великого. СПб, 1841, с. 118.

"Сказания" Н.А.Полевым; критика им публикаций П.Н.Крекшина и гороскопа в варианте, опубликованном М.П.Погодиным; публикация записки А.И.Лекселя.

1848 год: все бумаги А.И.Кастерина попадают в ГПБ.

1858 год: выступление Н.Г.Устрялова[50] против достоверности "Сказания"; его указание на то, что Н.Гейнзиус еще в 1670 г. покинул Москву, а в 1672 г. находился в Гааге и в Бремене; письмо Гревиуса Устрялов объявляет выдумкой Штелина, равно как и рассказ о "пресветлой звезде".

1875 год: М.П.Погодин[51] выступает с возражениями Устрялову и высказывает идею о "третьем корреспонденте", сообщившем об астрологическом предсказании Симеона Полоцкого Гейнзиусу.

1876 год: архимандрит Леонид (Л.А.Кавелин)[52] публикует новый вариант виршей Симеона Полоцкого, взятый из неизвестного списка Последнего продолжения Нового Летописца.

1891 год: смерть архимандрита Леонида, настоятеля Троице-Сергиевой лавры; судьба его бумаг и в частности списка ППНЛ с виршами остается пока невыясненной.

1912 год: публикация книги Е.Ф.Шмурло[53] со многими подробностями данной истории, с текстом письма Миллера в Академию наук.

1927 год: Д.О.Святский[54] устанавливает тождество "пресветлой звезды" с Новой Лисички 1670 (CK Vulpeculae).

Такова примерная история как самих событий, так и хода их исследования. В заключение мы выражаем надежду, что эта тема привлечет новых исследователей. Если наша работа будет стимулировать их труд, автор сочтет свою задачу выполненной.

Автор благодарит Л.Д.Костину за сообщение ценных сведений о наблюдениях Новой Лисички в 1670-е годы, И.В.Лупандина за помощь в переводе латинских текстов, Р.А.Симонова за полезные дискуссии и К.В. Иванова за помощь в подготовке рукописи к печати.

---

50 См. ссылку 13.

51 Погодин М.П. 17 первых лет в жизни императора Петра Великого. М., 1875, с. 229-231.

52 См. ссылку 2.

53 См. ссылку 6.

54 См. ссылку 22.

Хромов О. Р.

Цельногравированные лубочные книги ХУП - XIX веков. /Технологический аспект изучения/

Русский лубок - явление в культуре многогранное, привлекает внимание специалистов различных дисциплин, но взависимости от того специалистом в какой области написано исследование, оно несет те или иные черты, присущие его науке, и не редко - лишь крайне обобщенно, не всегда точно определяет историческое развитие лубка. Первые исследователи народной гравюры И.М.Снегирев и Д.А.Ровинский видели в ней источник для изучения народа и рассуждая, описывая народные картинки и книги, прежде всего реконструировали народные представления, народную жизнь. Лубок для них был источником, а не предметом самостоятельного изучения, и это несмотря на грандиозный каталог, составленный Д.А.Ровинским и по сей день остающимся незаменимым справочником по "народной галереи" /слова И.М.Снегирева/[1]. В дальнейшем исследователи много внимания уделяли поискам взаимосвязей лубочных картинок и древнерусской литературы, фольклорных, городских демократических произведений, в которых находили образцы для русского лубка, на основе которых решали проблему происхождения последнего.

Особое место в этом ряду занимают статьи Ф.И.Буслаева. Он впервые определил лубок как значительный раздел в народной литературе, соединяющий древнюю традицию с современной народной словесностью. Ф.И.Буслаев объяснил роль лубка в народной литературе, указал источники его происхождения, представил целостный взгляд на предмет с точки зрения функционального назначения.[2] Его идеи нашли отражение во многих последующих трудах о лубке / в основном филологических /. Однако подход ~~подход~~ ученого, удобный и ясный для истории текста, во многом оказался неудачен, слишком общий, и неизбежно приводил исследователя к мысли о незначительности, второстепенности формы издания. По Буслаеву, лубок являлся выражением народного вкуса и содержал читаемые и любимые народом произведения, поэтому к нему ученый относил и рукописи, и рисованные, и гравированные издания, то есть история собственно лубка как специфической формы издания не существовала. Подобный подход может показаться справедливым, и в современных трудах мы встречаем мнения о том, что изменения в лубочных изданиях не носили принципиального характера,[3] что наборная книга о Бове была той

же лубочной книгой, что и гравированная. Здесь все кажется вполне справедливым пока мы не касаемся иных тематических групп: изданий с молитвами, заповедями и т.п.. Тут никто не решался отождествлять аналогичные, соответствующие до запятой, печатные /синодальные/ и гравированные или литографированные издания. Разница очевидна. Очевидно и то, что форма издания в данном случае играет самостоятельную роль.

Внешность лубочных книг и картинок изучается в искусствоведческих работах: основное место в них отведено самой картинке, иллюстрации. Однако, следы функционального и народоведческого подходов и здесь нашли свое специфическое отражение: одним из основных направлений стали поиски понятия "лубочность", соотношения "народного" и "городского изобразительного фольклора", определение традиций народного искусства в лубке, связей между древним и лубочным искусством. В то же время внимание сосредотачивалось на стилистическом изучение лубка, влиянии на него профессионального искусства и его вытеснению "народными мастерами" /найден был даже "окончательный рубеж", 60-е годы ХУШ столетия, между профессиональным и народным гравированием[4]/. Изучение "лубочного стиля" заставляло исследователей говорить о периодах расцвета, искать "эпоху классики жанра". При этом, методологически неточным представляется то, что подавляющее большинство авторов, отмечая фабричный характер производства лубка, подходят к его изучению как и к произведениям выдающихся граверов, полностью забывая о его фабричном характере и более рассуждая об эстетике народного вкуса, "народном примитиве".[5]

Лубок привлекал и этнографов, исследовавших статистику народной картинки, ее бытование и т.п..[6] В последние годы лубочные издания стали интересовать книговедов. Они занимались выяснением биографий издателей и писателей лубочников, читательской аудиторией лубка, экономической стороной дела.[7]

Любопытно, что в работах представителей всех наук нет единого определения лубка, лубочной книжки, литературы, не выяснено соотношение лубочной и средневековой книги, но есть нечто общее, что обьединяет это явление и единодушно всеми определяется "народной эстетикой", вкусом и отличается грубым непрофессиональным рисунком, наглядностью, доступностью текстов, пестрой раскраской, цветистостью, некачественной бумагой, архаичным языком. Классической техникой лубка признают гравюру на дереве или метале.

Вопросы изготовления гравированных книг и лубочных картинок в литературе отражены не полно. Д.А.Ровинский дал краткое описание способов гравирования, их хрестоматийные объяснения сообщались и в последующих сочинениях о народной гравюре. При этом, в литературе обнаруживается одна замечательная тенденция: каждый из авторов замечает, что печатная форма /наиболее прочная из меди, сталь в лубочном деле применялась редко/ позволяла получить от 1200 до 1600 хороших оттисков и еще около 1500 плохих, затем доска приходила в негодность. Известно, что доску можно было поновить и получить дополнительное число оттисков, но и этот процесс был не бесконечен. Форма приходила в негодность и требовалось изготовить новую. Хорошо известно, что поновленная доска могла дать еще около 1000 - 1500 оттисков. Таким образом, с одной доски можно было получить от 1500 до 3000 первозданных оттисков и после поновлений еще столько же и более в зависимости от их числа и прочности доски. Каждому историку гравирования хорошо известно, что любое поновление искажает рисунок, а порой делает его малоузнаваемым. Тем не менее во всех работах, а особенно последних лет, мы можем прочесть об оттисках с досок ХУП века в начале XIX столетия, пользовавшихся исключительной популярностью в народе на протяжении всего ХУШ века, еще более интересны в этой связи размышления о первоначальном лубочном стиле /первой половины - середины ХУП века/ по оттискам с досок состояния 1760-х , выдерживавших не одно поновление, а иногда и перегравировку.

Важные наблюдения для изучения технологии лубочного дела приведены в статье М.Доброва "Техника иллюстрированной книги ХУШ века"[8]. Главное место в ней отведено гравированным на металле иллюстрациям в книгах ХУШ века, печатанных металлографским способом отдельно от текста. Будучи сам хорошим художником-гравером, М.Добров ясно показал особенности книжной металлографии: невозможность изготовления с одной печатной формы всех иллюстраций в тираже около или более 1500 экземпляров, на конкретных примерах он обьяснил пути повышения долговечности доски посредством ее поновления резцом или иглой и изготовления точных копий, то есть употребление для печати одной иллюстрации в разных заводах не одной , а двух досок. М.Добров писал, что при больших тиражах последний способ оказывался оптимальным, ибо обеспечивал безперебойную работу типографии, поновление же требовало продолжитель-

ного времени, в следствии чего процесс печатания приостанавливался.

Аналогичные явления мы встречаем и в лубочном деле, когда в одной книге используются различные иллюстрации или две разные доски с одним сюжетом, например, Синодик Леонтия Бунина, на бумаге середины 1740-х годов, вместо "Зерцала грешнаго" помещен святитель Николай, а дополнительные дощечки с текстом к картинкам с преподобным Макарием и на сюжет стиха "Плачу и рыдаю..." отсутствуют.[9] В изданиях начала 1750-х годов появляется новая доска с Иоанном Златоустом[10], а в издании 1760-х годов - вновь старая доска с Иоанном Златоустом в овальной орнаментальной рамке и новые дощечки с текстом к указанным выше картинкам.[11] Причины подобных перестановок очевидны и нам представляются аналогичными указанным М.Добровым.

Поновление не делало оттиск лучше, как писал М.Добров, "нежные линии исчезали, изображение упрощалось, грубело". Естественно, что по оттиску с многократно поновленной доски крайне условно можно судить о качестве первоначального изображения.

Обычно в гравюроведении оттиски различают по состояниям доски, в этом смысле история каждой конкретной печатной формы раскрывается через оттиски различных состояний. В историографии лубка предпринимались аналогичные построения, но здесь исследователей ожидали трудности. Во-первых, поновления часто носили глобальный характер так, что оттиск отождествить с первоначальным состоянием можно было лишь при тщательных промерах и наблюдениях с сильным увеличительным стеклом. Во-вторых, если произведения великих мастеров сразу становились предметом коллекционирования и их состояния достаточно xxxxx полно представлены в различных собраниях, то лубок имел принципиально иную судьбу так, что встретить два изображения с одной формы не всегда удается в некоторых крупных хранилищах. В-третьих, копирование со старого образца на новую доску иногда производилось с факсимильной точностью, так что при беглом просмотре его можно принять за поновление. В-четвертых, отсутствие справочной литературы.

В свое время В.В.Стасов восторгался тем, что Д.А.Ровинскому удалось указать все состояния лубочных издания[12], но его восторг оказался малооправдан. Д.А.Ровинский, прекрасно разбираясь в гравюре, избегал подобных определений, указывая лишь издания, нап-

ример, выпуски сказок с типовым заглавием "Полная сказка..." /или история.../ о Бове, Еруслане и другие /в четверку с большим текстом и иллюстрациями в I/3 страницы/, как правило, Д.А.Ровинский указывал три издания, два из которых отличались окончаниями строк и одно - цензорской подписью. При этом, каждому из них присваивалась литера "а", "б", "в", затем к ним прилагались дополнения "г", "д", "е"..,отличающиеся штриховкой, расположением текста , временем выпуска, бумагой и т.п.. Какие же из них выполнены с одних досок? Вопрос казалось бы излишний, перед нами разные издания. Однако во всех случаях, среди первых трех - два выполнены с одной доски, разница в подгравированной позднее цензорской подписи, вид, отличающиися штриховкой, также соответствует одному из означенных выше изданий, разница между ними - результат поновления, то есть новое состояние. Д.А.Ровинский их определения избегал, делал крайне редко. Причины тому, с одной стороны, в том, что каждый отличный в малых деталях лист он считал самостоятельным, новым изданием, вопросы, связанные с печатными формами для них его не интересовали, с другой - огромность материала и невозможность "объять необъятное", потому С.А.Клепиков, крупнейший знаток гравированной книги, считал описания Д.А.Ровинского для нашего времени поверхностными.[13]

С.А.Клепиков - автор единственной специальной статьи о лубочных цельногравированных изданиях, разработал методику работы с ними и воссоздал историю ряда книг, основанную на наблюдении состояния оттисков. Он первым продемонстрировал как собственно, развивалась история издания от состояния к состоянию оттисков. С.А. Клепиков сделал первый список-инвентарий лубочных книг[14]/к сожалению который еще менее информативен, чем труд Д.А.Ровинского/.

Однако наблюдения С.А.Клепикова носили эмпирический характер, он подошел к объяснению истории лубочных изданий, их эволюции, но не сделал этого. Тем не менее, С.А.Клепикова можно назвать родоначальником технологического подхода в изучении лубка. В своих многочисленных каталогах он не только давал описания известных оттисков, но и не обнаруженных листов, а существующих теоретически /чаще это - литографические копии с гравированных изданий/. С.А.Клепиков показал принцип своеобразной "текстологии" в изучении лубка, определяя протограф /первое непоновленное издание/, различные редакции/поновления/ и от них новых редакций.

Справедливости ради надо отметить, что текстологический прин-

цип в изучении лубка демонстрировали и предшественники С.А.Клепикова, например, И.М.Тарабрин в исследовании о Букваре Кариона Истомина, Е.В.Петухов - в работе о Синодиках, и его современники - В.Д.Кузьмина и другие.[15] Однако в этих работах лишь продемонстрирован новый подход к материалу в то время, как сами они имели иную цель: выявление соотношения рукописного и печатного текста в истории, а не наблюдение над формой лубочного издания. С.А.Клепиков обратил внимание прежде всего на форму, он внимательно изучал состояния, их отличия, но не обращался к технологии, объясняя методику работы с гравированными книгами, показывая ее результаты, он уходил от выяснения первопричин, то есть избегал технологических вопросов. Быть может С.А.Клепиков собирался сделать специальную статью о технике лубочной книги. Мы так полагали, пока не обнаружили черновую картотеку ученого с описаниями Синодиков из собраний ГИМ и ГПИБ (РГБ ИЗО). Она представляет библиотечные карточки, одна на каждую страницу Синодика, на которых указаны шифр книжки, филлигрань /если есть/, отличительные черты /текст, штриховка и т.п./, иногда размер, монограммы и т.п., но нигде нет указаний на технику, технику поновлений, то есть вопросы собственно технологии мало интересовали ученого.

Итак, технология лубочной книги. В целом технологический процесс ее изготовления схож вообще с металлографским производством: готовилась медная доска, полировалась, затем на нее переводился рисунок, который гравировался мастером, далее следовала печать на обычном металлографском стане с двумя валами, через которые пропускалась маталлическая доска с увлажненной бумагой, покрытой бумагой с тонким войлоком или сукном. Далее, листы с изображениями разрезались, фальцевались и в обложках поступали в продажу, "черные" или раскрашенные от руки.

Своеобразие лубочного производства, отличие от классической гравировальной мастерской, определялось двумя моментами. Первый-лубочная металлография являлась прежде всего фабрикой, где главная цель - получение максимальной экономической выгоды, а не высокохудожественных оттисков, второй - лубочное производство носило характер мелкого, без больших складов, штатов и т.п.. Эти особенности сказывались на всех стадиях технологического цикла изготовления лубка.

При переводе рисунка гравер стремился не к созданию точной копии с оригинала, а к воссозданию общей композиции сюжета, мел-

кие детали его мало интересовали, кроме того их перевод и гравировка требовали и навыка и времени, которые никак не окупались в лубочной промышленности. При переводах мастер не всегда внимательно следил за правильностью оттиска, так в многофигурных композициях не редки зеркальные отображения. В ХУШ столетии они появляются без всякой системы и зависили от меньшей или большой опытности мастера.

На протяжении ХУШ века мы наблюдаем постепенное упрощение переводов, под которым разумеем исчезновение деталей второго плана, интерьеров, тонких изображений. В XIX столетии положение изменилось в связи с непосредственным вмешательством в технологический процесс власти, цензуры. В ХУШ веке мастер для создания нового изображения пользовался как старым оттиском, так и любым другим, имевшимся в типографии, например, Синодик I790-х годов, который Д.А.Ровинский считал переведенным с 3-го издания.[I6] Внимательное сличение его с различными изданиями /описанными и неописанными Д.А.Ровинским/ показало, что он переведен с "Синодика Леонтия Бунина" состояния I780-х годов и издания Синодика второго типа неописанного Д.А.Ровинским.[I7]

В I804 году выходит первый цензорский устав, по которому разные эстампы должны были цензуроваться, до I865 года цензура на эстампы в том числе и лубок производилась единожды. Создавался рисунок /оригинал, истинник/, утверждался цензором, затем делалось несколько оттисков, которые проверялись цензором, после чего выдавалось разрешение /билет/ на тираж. В другой раз, при замене доски вновь обращались к утвержденному в начале XIX века "истиннику" и в шнурковую книгу помещали образец тиража с пометой ответственного лица о его соответствии "оригиналу" /истиннику/, как правило, с типовой подписью: "В том, что отпечатано тиражем 5000 экз. /обычно от 3000 до 6000 - О.Х./ с оригинала верно удостоверяю доверенное лицо /или просто - доверенный/, владелец металлографии, подпись доверенного, число"[I9].

Постольку поскольку в начале XIX века процензурованы были почти все доски, имевшиеся в металлографиях, то они и стали составлять основу искусства лубка, по выражению ряда исследователей, "древние классические образцы", надо только помнить, что эти образцы представляли в основе неоднократно поновленные доски поколения 60- 80-х годов ХУШ века, например, иллюстрации в Описании Иерусалима /в четверку с I3 досок и виньеткой в конце/ I820-х го-

дов были точно сведены с издания 1800-1810-х годов отпечатанного с поновленных досок второй половины ХУШ века, причем часть листов получилась в зеркальном отображении.[18] Заметим, что многократные поновления доски давали то, что называют "народным примитивом", именно эти формы лубка и были теми, так называемыми, "древними образцами народного творчества", характер которого объяснялся "народной эстетикой". Разобраться в существе этой эстетики позволяет специальное изучение различных способов поновлений и их отражений на оттисках.

Вопрос о способах поновлений досок является ключевым для понимания эволюции и реконструкции истории лубочных изданий. Исходя из особенностей лубочного производства поновления должно были отвечать следующим условиям:

- оно не должно быть трудоемким, долговременным,
- оно должно быть простым и не требовать привлечения дополнительных художественных сил, по причине дополнительных расходов,
- оно должно давать ясный и четкий очерк /необязательно точное повторение всех деталей/, позволяющий снять максимальное число оттисков.

В первой половине ХУШ века поновления досок были традиционными: при износе их промывали, чистили и линии обновляли резцом или иглой, при чем поновления носили грубый спешный характер. Обычно по старой штриховке гравировали новую - это было быстрее, но качество оттиска изменялось, он становился грубым, угловатым, лишенным тонких изящных линий мастеров ХУП - ХУШ столетий. Последующие поновления еще более упрощали рисунок, исчезали детали фона, интерьера, пейзажа... Порой композиция становилась совершенно иной, например, в Эмблемате духовном, на одной из иллюстраций, представлен класс после поновления /3, 4 издания по С.А.Клепикову/ сохранены только фигура наставника, а вместо слушателей за столами - - сплошь заштрихованное пространство.[20] В Описание Иерусалима состояния конца ХУШ века пейзаж составляли изящные кустарники и деревья, после поновления резцом, который не способен был воспроизвести тонкие штрихи офорта, образовались странные растения, представляющие нечто среднее между елкой и кактусом.[21] Но все эти курьезы вовсе не смущали издателя, более того, они переходили на новые печатные формы, для которых в качестве образца служили оттиски с поновленных досок.

Традиционный способ, видимо, мало устраивал издателей, во-первых, в силу трудоемкости, долговременности исправления досок, во-вторых, он требовал определенной квалификации от работников-граверов. Таким образом, при нем процесс печатания картинок прерывался в связи с исправлением досок на длительное время после выпуска трёх-четырех тысяч листов, 100 - 400 лубочных книг /в зависимости от их объема и формата/. Увеличить же тираж можно было за счет уменьшения числа страниц и формата книги. Очевидно потому большинство первых лубочных изданий имеют объем 8 - 12 листов, или при большом объеме - малый формат /12°, 24°, 32°/, например, Библия Мартина Нехорошевского. Исключения составляли Синодик, Эмблемат духовный и некоторые другие религиозные издания. Другой путь увеличения тиражности и повышения долговечности досок - изготовление парного набора печатных форм: печать идет с одного набора, затем он поновляется, а в это время используется другой набор. Этот способ обеспечивал бесперебойную работу металлографии и оставался популярен до середины XIX века. Уже упоминавшиеся сказки с типовым заглавием "Полная..." /сказка или история/ первоначально все выходили с двух наборов досок, то есть имели два типа, печатавшихся по очереди и одновременно. Наличие запасных досок или полного второго комплекта оптимально и не вызывает сбоев в производстве при поновлениях или каких-либо других технических неурядицах, например, трещинах на досках, надломов и т.п.. Однако содержание второго комплекта требовало дополнительных затрат, то есть могло быть при хорошо отлаженном производстве с квалифицированным штатом. Кроме того, в случае, когда доски доставались от предшественников /перекупались, переходили по наследству/, издатель не всегда мог изготовить их точные копии для всего комплекта, поэтому возникали частые замены листов, вынужденные износом досок и, таким образом, появлялось несколько изданий отличных составом. Наиболее ярко этот процесс отразился в Синодике Леонтия Бунина. Так здесь менялись те или иные доски, появлялись отдельные новые доски вместо старых. Внешне это создает впечатление нестабильности , стадии формирования книги. Однако это - лишь внешне. Гравированная книга тем и отличается, что она создавалась сразу полностью, а все изменения в ней объясняются технологией ее производства. Наличие неполных экземпляров, книг с двойными сюжетами с разных досок указывает на то, что издание пользовалось таким успехом, что владельцы металлографий решались выпустить их в ином

виде /даже неполном/, но не задерживать производства поновлением досок, ибо в противном случае они теряли свои барыши.

Технология изготовления лубочных книжек не стояла на месте, в середине ХУШ века русскими лубочниками был применен новый способ поновления офортом по резцу, который применялся ранее в картографии.

Технику офорта в лубочном деле осознали моментально. В ней удобно было переводить рисунок с оригинала, гравюры. В силу этого удобства в лубочных изданиях стали более или менее регулярно чередоваться зеркальные отображения. Хорошо известно, что офортная доска дает меньшее число оттисков, но эта проблема решалась путем долгого травления и дополнительной проработки резцом. Вслед за применением офорта для изготовления лубков, он стал применяться и для поновлений досок. Способ этот был более скор нежели поновление резцом, он не искажал изображений, но менял характер линий, кроме того длительное травление не позволяло прорабатывать тонкие линии и мелкие детали, поэтому постепенно при офортном поновлении они стали исчезать, придавая изображениям лаконичность.

Различается два способа поновления офортом. Первый традиционный способ: доска закрывается кислотоупорным лаком, иглой обводятся необходимые линии,затем происходит процесс травления. Второй способ без применения иглы. В начале лак наносится на каталку, обтянутую замшей или плотной материей, так чтобы она полностью пропиталась лаком, затем каталкой водят по подогретой гравированной доске, закрывая лаком выпуклые части, далее при необходимости кистью покрывают лаком места, которые не следует подвергать травлению, и затем травят обычным способом или при помощи кисти и более концентрированной кислоты.[22]

Таковы пути поновления досок, которые создают грубые, лаконичные и своеобразные образцы народного творчества. Изучение экземпляров лубочных книг в связи техникой издания позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, мы не можем говорить о каком-либо размежевании в лубочном деле с профессиональной гравюрой, конечно, первые произведения, которые после поновлении оказались в народе, были изготовлены крупнейшими мастерами гравюры в России ХУП - ХУШ веков, затем таких мастеров как А.Трухменский, Л.Бунин, Г.Тепчегорский

лубок не знал, но высокие профессионалы, такие как мастер Синодика 1790-х годов, Повести о Петре Златых ключах середины ХУШ столетия в лубочное дело привлекались по мере надобности. Все это позволяет говорить об"эволюции"в лубке, происходившей не от профессионалов к народу, а в силу экономических требований, стремления получить максимальный тираж при минимальных затратах. Естественно, что для издания новых досок, книг, сюжетов требовались более умелые мастера, и издатели их находили, делали им заказы. Затем в процессе жизни печатной формы, она изменялась под воздействием поновлений и при приходе ее в негодность делали новые переводы с лубочных изданий и калек, до 1804 года бравшихся произвольно. Поэтому невозможно говорить о жестком водоразделе между профессиональной гравюрой и народной в 60-е годы ХУШ века. Это время смены ряда старых досок и изготовления новых посредством перевода.

Наблюдение над поновлениями позволяет говорить о технологической природе изменений в лубке, выразившихся в упрощении изображений, создании грубоватых, лаконичных произведений, обычно отождествляемых с народным вкусом, "примитивом". Таким образом, говоря об эстетике лубка, нельзя забывать о мощном формирующем влиянии на нее технологических процессов. С этой точки зрения природа народного примитива представляется нам исходящей не от глубин народной эстетики, а определяющейся технологией. Технология раскрывает и механизм формирования "народного примитива", эстетический и художественный уровень которого не мог быть ниже того, который воспринимался народом.[23]

Во-вторых, при изучении техники лубка решается ряд практических задачь, связанных с созданием научных сводных каталогов лубочных книг. Изучение технологии позволяет определять промежуточные издания, предсказывать вид неизвестных экземпляров, что делает возможным создавать гибкие каталоги, в которых всегда найдет место вновь найденный памятник. Для этого в каталогах мы предлагаем выделять следующие памятники: I - первичные оттиски до появления изменений /оригиналы/, П - поновления с изменением изображений, послужившие оригиналами для новых изданий, отсюда идет ответвление, образующее новое семейство, за этим поновлением обычно еще следуют другие, но ~~кемвкктвв~~ одновременно с ними появляются представители нового семейства.[24]

Изучение технологии лубка позволяет решать и ряд других важных задачь, например, поднять на новый уровень точности изучение статистики лубка, помогает яснее представить историю литературных текстов и многое другое.

ПРИМЕЧАНИЯ.

1/ Ровинский Д.А.Русские народные картинки: в 5 т. - СПб.,1881; Снегирев И.М. Русская народная галлерея или лубочные картинки // Отечественные записки. - 1822. - № 30. - С.85 - 96. О них см. подробнее Хромов О.Р. Ив. Мих. Снегирев - исследователь лубка // Букинистическая торговля и история книги. - М.,1990. - Вып.1. - С.78-85; Его же К истории издания "Русских народных картинок Д.А.Ровинского // Там же. - М.,1992. - Вып.2. - С.109 - 119.

2/ Буслаев Ф.И. О русских народных книгах и лубочных изданиях // Отечественные записки. - 1861. - № 9. - С.1 - 68; Он же Судьба женщины в народных книгах // Библиотека для чтения. - 1864. - № 3. - С.1 - 30; О нем см. Хромов О.Р. Д.А.Ровинский и Ф.И.Буслаев - исследователи лубка // Букинистическая торговля и история книги. - М.,1994. - Вып. 3.

3/ Наиболее последовательно эта точка зрения проводится в работах: Рейблат А.И. Читатель лубочной книги // Книжное дело в России во второй половине XIX века - начале XX века: Сб. научн. тр.- Л.,1990. - Вып.5. - С.125 - 137; Блюм А.В. Русская лубочная книга второй половины XIX века // Книга. Исследования и материалы. - М.,1981. - Вып. 42. - С.94 - 114 и др..

4/ Алексеева М.А. Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII - XVIII в. // Народная гравюра и фольклор в России XVII - XIX в. - М.,1976. - С.153.

5/ Такой подход более характерен для многочисленных работ А.Г.Сакович/последняя из них "Русская гравюра 16 - 17 веков. Русская народная картинка // Очерки по истории и техники гравюры" М.,1987 Тетрадь 12/ и Г.С.Островского Лубок в системе русской художественной культуры XVII - XX в. // Советское искусствознание'80. - М., 1981. - Вып. 2. - С.154 - 168.

6/ Воронина Т.А. Русский лубок 20-60-х годов XIX в.: Производство, бытование, тематика. - М.,1993. - 234 С. /Российский этнограф Вып. 5/; Громыко М.М. Мир русской деревни. - М.,1991. - С.273 - - 318.

7/ Книга в России. 1861 - 1881. - М.,1991. - Т.3. - С.7 - 27; Клейменова Р.Н. Книжная Москва первой половины XIX в. - М.,1991. - С.50-54, 114 - 123; Горшков Ю.А. Русский лубок : от мануфактуры к фабрике // Книга. Исследования и материалы. - М.,1983. - Сб. 47. - С.103 - 116; Его же Торговля народными изданиями и концентрация торгового капитала в лубочном книжном деле пореформенной России /1860 - 1870-е г./ // Книжное дело в России во второй половине XIX века - начале XX века. - Л.,1983. - С.107 - 125 идр.

8/ Добров М. Техника иллюстрированной книги XVIII века // Книга в России. Ч.I. От начала письменности до 1800 года. - М.,1924. - С.357 - 381.

9/ ГПИБ ОРК "Синодик или помянник" № 44871.

10/ РГБ ИЗО Синодик МК, ГИ / Син - I д.

11/ ГПИБ ОРК "Синодик или помянник" № 49928; РГБ ИЗО Син - 5; текст к картинкам на дополнительных дощечках имелся уже в издании МК, ГИ/Син - Iд.

12/ Стасов В.В. Разбор сочинения Д.А.Ровинского "Русские народные картинки" // Стасов В.В. Сочинения. - СПб.,1894. - Т.2. - Стлб. 595 - 686.

13/ Клепиков С.А. Русские гравированные книги XVII - XVIII в. // Книга. Исследования и материалы. - М.,1964. - Сб.9. - С.143-144.

14/ Там же С.173-177.

15/ Тарабрин И.М. Лицевой букварь Кариона Истомина. - М.,1916; Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика /ПДПИ/ 1895; Кузьмина В.Д. Русская сказка о Бове Королевиче в лубочных изданиях XVIII - нач. XX в. // Исследования и материалы по древнерусской литературе. - М.,1961. - С.148 - 192; Она же Рыцарский роман на Руси. - М.,1964.

16/ Ровинский Указан. соч. Т.3. - С.213, № 801. Наиболее ранний известный нам экземпляр РГБ ИЗО Синодик МК, ГИ / Син - 3 на бумаге с белой датой 1793 г..

17/ Издание Синодика 1780-х г. есть почти полностью заново переведенное издание "Синодика А.Бунина" XVIII в., образовавшееся в результате переводов и замены, изнашивавшихся досок Синодика А.Бунина, по классификации С.А.Клепикова это - Синодик I типа, Синодик II типа - зеркальный перевод с Синодика типа I состояния конца 1780-х г., крайне грубый и непрофессионально сделанный, его наиболее ранний экземпляр описан С.А.Клепиковым, он изготовлен на

бумаге 1787 - 1790 г., местонахождение нам не известно. Выпуск Синодика II типа продолжалось недолго, потому он реже других встречается в хранилищах. Нам известно только три экземпляра этой книги в коллекции РГБ ИЗО. С него и Синодика I типа состояния 1780-х г. сделан III тип Синодика хорошим мастером офортистом, облагородившим уродливые фигуры предшествующих типов.

18/ГПИБ ОРК "Описание Иерусалима", 2-я пол. XVIII в. № 13192; то же, сер. 1810-х г. № 52067; то же, конец 1810- нач. 1820-х г. № 52066; Описание Иерусалима, 1820-е г. № 52072.

19/ См. подробнее Хромов О.Р. Цензура и лубок /Работа цензора над религиозной картинкой///Книжные знания в России XVIII - XX в.- М.,1994.

20/ См. экземпляр 1810-х годов ГПИБ ОРК "Описание Иерусалима",4° № 52067.

22/ См. подробнее Сомов А.И. Краткое руководство к гравированию на меди крепкой водкой. - СПб.,1885; Рудометов М.Д. Опыт систематического курса по графическим искусствам. - СПб.,1897. - Т.I; Айзенпер И.Я. Техника офорта. Гравюра на металле. - М.-Л.,1939 и др.

23/О других факторах влиявщих на форму лубка см. Хромов О.Р. Русский религиозный лубок в XIX столетии // Книжное дело. - 1993. - № 4. - С.84-89.

24/ По этому принципу сделан каталог "Русская лубочная книга XVII - XIX веков: Описание коллекции Государственной публичной исторической библиотеки России /Сост. О.М.Наумук, О.Р.Хромов. Под ред. О.Р.Хромова. - М., 1994.

Б. М. Соколов

"НЕ ДЛЯ ПОЧИТАНИЯ ОБРАЗОВ СВЯТЫХ, А ДЛЯ ПРИГОЖСТВА...". ИКОНА, "ФРЯЖСКИЕ ЛИСТЫ" И РАННЯЯ РУССКАЯ КСИЛОГРАФИЯ

Художественная природа русского лубка начала формироваться задолго до появления отечественной школы гравюры. Многие его эстетические особенности в определенной мере проявились уже в поздней иконописи. Предпосылкой этого была нараставшая в XV--XVI веках распространенность икон как обязательной принадлежности "красного угла", причем не только в хоромах, но и в крестьянской избе[1]. Это вызвало к жизни простонародные варианты иконописи -- наивный и ремесленный, "профанный", которые часто трудно различить.

Среднерусские и северные иконописцы, писавшие "ориентируясь больше на теплое религиозное чувство, чем на профессиональный опыт"[2], были не творцами канонов, а их интерпретаторами. На заонежской иконе "Спас, апостолы Петр и Павел и мученик Трифон" (конец XVII в.)[3] "личное" не только моделировано плавными высветлениями, но и очерчено, подчеркнуто белым контуром. Акценты, положенные на лики, руки, плащи, закрепляют фигуры на плоскости и превращают икону из трехмерного запредельного видения в схему, обладающую декоративностью и принадлежащую "здешнему" миру. Сгущение контура, подобие музыкальной синкопы, опрощает образ, но привлекает глаз сильным эффектом. Это отход от изобразительности в сторону орнаментальности и знака, от внутренней выразительности к внешней. Архаичная композиция-лента и застылость персонажей придают своеобразную медитативную неподвижность иконе тех же писем "Двоесловие живота и смерти" (конец XVII в.)[4]. Примечательно ее сходство с позднейшими лубками на аналогичный сюжет ("Аника Воин и смерть").

Характерно, как в "народных письмах" возникают индивидуальные трактовки сюжетов и образов. Канон и его интерпретация являются основой всего традиционного искусства[5], но здесь в состав художественных средств вливаются не только личные изобретения, прибавления к канону, но и моменты отступления от него, "неправильности", искажения, черты примитивизации. Такова в первом случае линейная моделировка, нарушающая метафизическую цельность иконы, прорезающая, как

алмаз стёкло, преграду между образом и зрителем. Такова во втором примере уродливая, распухшая фигура Смерти, которая отступает от благообразия негативных персонажей, соблюдавшегося, например, в рублевской традиции -- "Страшный суд" Успенского собора во Владимире, икона "Апокалипсис" из Московского Кремля -- или в новгородских иконах "Страшного суда". Мастер оживляет не всегда и не во всех чертах понятный ему канон, воспринимает его через фольклорную традицию, толкует его, придавая новые черты и нюансы.

Наряду с индивидуально решенными, художественно богатыми иконами "народных" писем, в XVI и особенно в XVII веке распространяется и чисто ремесленная продукция. "В дому своем каждому христианину во всякой храмине святые и честные образы, по существу ставити на стенах устроив благолепно,"-- учит Домострой[6]. Спрос растет, и постепенно икона становится обиходным товаром. Симеон Полоцкий в своей записке, относящейся примерно к 1666 г., обрушивается на неискусных иконописцев, дерзающих писать иконы "просте без всякого подобошарного украшения и истинного начертания" [т. е. искажая и краски и композицию], дабы чрево свое напитать", и на торговцев, развозящих подобные иконы возами "по заглушным уездным местом", где их "и на лук и на яйца, и на кожи, и на лен, и на всякую вещь меняют". В оправдание, продолжает Симеон, эти дельцы "вещают, яко не просвещает доброе письмо: аще не было бы плохова письма и дешевых икон, то чему бы убозии поклонялися?"[7].

Таким образом, палешане, шуяне, кинешемцы, холуяне -- жители "промышленных" городов и слобод, которые упоминаются на полях рукописи Симеона, уже с этого времени ведут массовое производство "плохих" икон, находящих широкий сбыт в простонародье (вплоть до "окрестных государств")[8]. Появление "плохого письма" было вызвано не только повышением роли икон в домашнем быту "простолюдья", но и растущим интересом к изобразительному искусству вообще. В цитируемом документе иконописцы обвиняются и в том, что "пишут неподобно на обоконьях и шахматных досках, морают личины непотребны", то есть делают какие-то светские декоративные росписи. "Злии" преклоняют простую чадь к "люблению" своего товара и, как результат, "неподобные" иконы "наполниша не токмо торговые

шалаши и простаков домы, но и церкви и монастыри"[9]. Роль иконы как "образа", виде́ния горнего мира, в котором главное -- религиозная проникновенность и художественная глубина, дополняется, а в какой-то мере и вытесняется представлением об иконе как о почитаемом и красивом предмете, украшении горницы, с которым могут сосуществовать светские "марания".

Новое отношение к живописи в XVII в., появление светских сюжетов, использование живописи в украшении дома -- черты эстетического сознания, характерные не только для "простой чади", но и в еще большей степени для высших слоев общества. Аввакум клеймил уже не простецов, а царских изографов, творцов "живоподобного стиля" за то, что они "опровергоша долу горняя"[10]. И хотя искусство Симона Ушакова не схоже с "неподобными" иконами "мазарей", они укладываются в русло одного движения -- "замены веры культурой, обихода -- "утехой", обряда зрелищем, "прохладой", развлечением"[11]. Красноречивым примером являются иконы-картины, писанные придворными художниками (Салтановым, Безминым, Познанским) "по тафтам"[12]. Персонажи этих икон были "одеты" в аппликации из настоящих тканей (например, икона В. Познанского "Христос перед Пилатом", 1682, Распятская церковь Московского Кремля). Подобное царское увлечение ближе не к благочестию, а к "прохладе", к иноземным "кунштам", по которым композиции и сочинялись. Это любовь к фактуре дорогого материала, к необычной красоте. Так интерес к красоте сомкнулся с интересом к "иноземщине", "фрязи".

В ряду изобразительных диковинок заметное место занимала европейская гравюра на меди. В 1634 году от Двора "торговым людям овощного ряду дано 20 алтын за немецкие за печатные листы"[13]. Таково первое из многочисленных свидетельств о бытовании иноземной печатной графики в Москве. Ее репертуар включал иконы, портреты, исторические сцены, но в большинстве случаев она использовалась не как средство обучения или источник знания, а как украшение и "потеха"[14]: ими обивали сплошь стены в хоромах, они висели рядом с картинами и парсунами. "Немецкие листы" ценились за свою иноземную необычность и воспринимались как предметы красивые, редкие, затейливые и -- что важно -- престижные и дорогие[15]. Престижность и интерес, который они вызывали, привел к открытию их произ-

водства -- сначала в царских палатах[16], а затем в массовом порядке, возможно, уже в более привычной технике ксилографии[17].

Со времени И. М. Снегирева существует мнение, что "фряжские листы" послужили одним из главных прототипов русского лубка[18]. Это положение трудно доказать или опровергнуть, поскольку нам неизвестны в подробностях ни русские гравюры XVII в. -- копии с "фряжских", ни первые шаги русского лубка. Однако факт бытования иноземных гравюр в высшем слое общества и то, что они были известны какой-то части населения Москвы (поскольку продавались на рынке), говорит о том, что "листы" считались престижным новшеством богатого обихода в период, предшествующий появлению отечественной станковой ксилографии.

Наиболее ранняя датированная станковая ксилография, "Архангел Михаил" (раскраш. оттиск конца 1720-х гг., ЦГИА), вырезана 23 октября 1688 года. Широкое распространение подобных "бумажных икон" и, вместе с тем, отношение к ним высшего духовенства засвидетельствованы в окружной грамоте патриарха Иоакима, относящейся к 1680-м гг. Она сообщает, что "многие торговые люди, резав на дсках печатают на бумаге листы икон святых изображение, иниии же велми неискуснии и неумеющии иконного мастерства делают рези странно... и те печатные листы образов святых покупают люди и украшают теми храмины, избы, клети и сени пренебрежно, не для почитания образов святых, но для пригожства, и дерут тыя и мещут в попрание безчестно и без страха Божия..."[19]. Из текста ясно, что гравюры делают торговые люди, массово, что эти ксилографии стоят достаточно дешево, их не берегут и, самое главное, их покупают для "украшения" изб и даже сеней (вспоминаются "торговые шалаши и простаков домы", упомянутые Симеоном Полоцким) и для "пригожства", для любования ими как произведениями искусства. Нетрудно предположить их функциональную близость иконам "плохого письма". Каковы же художественные особенности ранних русских ксилографий?

"Архангел Михаил" -- это икона в полном смысле слова, образ, предназначенный для поклонения. Коленопреклоненная фигурка Иисуса Навина как бы подает пример молящемуся мирянину. Однако манера изображения резко отличается от традици-

онной иконописной. Выпуклая, "обронная" гравюра на дереве имеет главным выразительным средством черную контурную линию, прямую или лишь слегка изогнутую (из-за неподатливости продольных волокон древесины). Фигура архангела с мечом поэтому кажется особенно сильно распластанной и неподвижной. Контуры "оттушеваны" косыми рядами штрихов, "разделка" доличного орнаментальна. Лик не изображен, а "обозначен" немногими линиями и густыми тенями. Многокрусный позем, фигура слуги с лошадью, "град Ерихон" просты почти как на детском рисунке (у одного из домов изображена даже труба с идущим из нее дымом). Впечатление "знака", а не изображения горнего еще сильнее, чем в иконе "Спаса со святыми" из Заонежья*. Белый контур, выступающий там на фоне "плави", заменяется грубой черной линией, "резью", лежащей на белом фоне, придавливающей и разрезающей его. Контраст смягчен красной и золотистой раскраской доличного и позема, однако ослепителен на лике архангела. Именно этот контраст является новым средством выразительности. Если крылья красиво прорисованы в традициях профессиональной ксилографии, то лик вылеплен мощными черными пятнами на белом, нетронутом краской бумажном листе. Легко себе представить, на какое огрубление образца (если он был) пошел "неумеющий иконного мастерства" резчик. Тем не менее, этот "неумеющий" мастер победил: он преодолел не только скудость своих средств, но и систему языка иконописи, ее условность, создав новую условность гравюры. Это еще один шаг "горнего" по направлению "долу": "умозрение в красках" стало умозрением в линиях и знаках. Икона из "небесной красоты" превращается в "небесное" плюс "красоту". Красота "странных резей" заключена в декоративности изображения, в искусстве композиции, в затейливой раме, в умело распределенных пятнах цвета. Однако рождается и новая изобразительная система.

В листе "Явление Троицы Александру Свирскому" (конец XVII - начало XVIII в., раскраш. оттиск конца 1720-х гг., ЦГИА) использованы традиции иконных прорисей: изображение соткано из гибких переплетающихся линий, очерчивающих контуры фигур и пейзажа. Но нельзя не заметить и значительного огрубления, особенно в трактовке ликов, черты которых скорее обозначены, чем прорисованы, и волос, данных единым черным

пятном (эти качества усугубляются изношенностью доски и ее возможными подправками). Пейзажные элементы выполнены по-иному, с тяготением к простым линиям и к орнаменту. Необычно для иконы выглядят деревья с кронами-облачками и горизонтальной штриховкой между стволами, обозначающей темноту лесной чащи. В этом листе иконописный подлинник (фигуры) и фольклорные "рези" словно спорят друг с другом. Иконописные приемы не только огрублены, но и использованы по-своему; изображение становится условным по отношению к своему стилистическому источнику.

Еще более самостоятелен создатель гравюры "Притча из Зерцала" ("Некая девица таила на исповеди...", вторая половина XVII в., раскраш. оттиск 1780-х гг.; Ров. No. 701, ГПБ). Здесь спор "иконы" и "странных резей" решен в пользу последних. Назидательный сюжет -- явление нераскаянной грешницы ее духовному отцу -- по композиции ближе не к иконе, а к фреске или книжной иллюстрации. "Страшное и ужасное видение" оттесняет в угол небольшую фигурку священника и пышный картуш с заглавием. Это не икона, а именно "притча", "прилог" (жанр, вероятно, нередкий во "фряжских листах"). Сцена загробных мучений не выглядит здесь мрачным зрелищем: сложная форма изобразительного поля, цветистая рамка, картуш с ангелочком придают композиции привлекающую глаз "затейливость". Изображение построено целиком на плоскости, без развития в глубину, что соответствует примененным здесь приемам резьбы. Ряды параллельных штрихов, оттеняющие контуры фигур, пологие линии, россыпи крупных и мелких точек -- таков набор приемов резчика. Моделировка здесь применяется к приему, зависит от него: линии, спрямленный при прорезании неподатливой доски, грубее и приблизительнее даже чем в предыдущем листе. Изображение разбито на отдельные линии, штрихи и точки, позволяющие не столько увидеть, сколько угадать, что есть что (так изображены терзающие грешницу "адские псы", цветы, обозначенные тремя лепестками, огонь, выходящий из уст блудницы и змея уже знакомыми нам облачками). Изображение орнаментализировано, однако не по художественной воле резчика, а из-за невольного приближения к традициям деревянной резьбы, равномерно украшающей предмет.

В композиции и приемах выполнения гравюры чувствуется

простодушный интерес к "картинке" как художественному событию и украшению. Задорно закручивается копьеподобный хвост чудовища, эффектно пышет пламя и дым из его красной головы, на земле расцветают цветы, а вдали сияют разноцветные главки и башенки монастыря. Странная смесь барочной иллюстрации (возможный прототип гравюры) и народной традиции резьбы по дереву не производит здесь удручающего впечатления. Неуклюжесть форм, искажение иконописных приемов могут быть восприняты не только как свидетельство неумелости (хотя здесь ее достаточно), но и как попытка создания свежего, играющего со зрителем и радующего искусства. Показательно, что сюжеты с адскими чудовищами жили в лубке очень долго, превращаясь в изображения жутковатых, но сказочных, изукрашенных "див" ("Жена Вавилонская", гравюра на меди, раскраш., 1820-е--1830-е гг., Ров. No 823Б, ГРМ). В "Притче" (пожалуй, наиболее "примитивной" из сохранившихся допетровских ксилографий) характерен переход от изображения к намеку на него: если "народные" иконы, написанные на досках, подчеркивали контур, а листы вроде "Явления Троицы" брали его за основу образа, то в "Притче" схема, "прорись" распадается на ряд изобразительных знаков (три овала -- цветок, череда галочек -- слезы и т. д.). Символические детали в иконописи (например, асист, "слухи", лещадки) были объяснены и освящены долгой традицией; "лубочные" знаки в рождающейся изобразительной системе народной ксилографии являются чем-то новым. Условность по отношению к иконе "доброго письма" на каждом этапе возводится в новую степень, доходя до какого-то предела, за которым изображение должно распасться на точки и линии. Но этого не происходит, потому что здесь проявляется не первичная условность детского рисунка ("точка, точка, запятая..."), а низведение и адаптация "горнего", воспоминание о котором сохраняется и у гравера, и у зрителя. Напряжение, возникающее между глазом, привыкшим к иконе, и лубочным изображением, "странным" намеком на икону, разрешалось в пользу традиции. Бумажные иконы и другие гравированные на дереве листы XVII века не отталкивали, а интриговали своего зрителя странностью и соединением, казалось бы, несоединимых начал. "Уставное", каноническое начало возводило ум человека к иконному "подобию" и его первообразу, фольклорное оживляло

стихию сказки и духовного стиха, а декоративное удовлетворяло тягу к красоте, "утехе".

А. А. Федоров-Давыдов удачно назвал бумажные иконы 17 века "в известной мере светскими изображениями на духовные темы"[29]. Отношение "простой чади" к "листам" как к произведениям искусства, удовлетворяющим не только религиозные, но и "мирские" потребности, в сущности, такое же как отношение знатных людей к "фряжским" гравюрам, парсунам и "тафтяным" иконам. Интерес к новому, престиж и стремление к красоте -- основные мотивы появления и дорогих "картин" и дешевых "картинок". Превращение в "картинке" канонического образа в <u>комбинацию изобразительных знаков</u> можно считать первым шагом на пути создания собственного художественного языка простонародной гравюры.

1. Лазарев В. Н. Русская иконопись от истоков до начала 16 века. М., 1983, с. 132.

2. Лазарев В. Н. Русская иконопись..., с. 127.

3. Брюсова В. Г. Русская живопись 17 века. М., 1984, ил. 88, 205.

4. Брюсова В. Г. Русская живопись 17 века, ил. 87.

5. См., напр.: Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс.-- Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973; Бернштейн Б. М. Традиция и канон. Два парадокса.-- Советское искусствознание 1980, вып. 2. М., 1981, с. 113--153.

6. Домострой. Вступит. статья, сост. и коммент. В. В. Колесова. М., 1991, с. 28.

7. Майков Л. Н. Симеон Полоцкий о русском иконописании. СПб., 1889, с. 4--6.

8. "Суздальское богомазанье", "иконы низкой работы, фабрикуемые в сл. Мстера и Халуе" и продаваемые по цене, "едва покрывающей стоимость употребленных на них материала и красок" (Голышев И. А. Картинное и книжное народное производство и торговля.-- Русская старина, 1886, т. XLIL, март, с. 717), существовало до начала 20 века. "Маленькие мальчики растирают краски, подростки грунтуют и выглаживают доски, взрослые пишут иконы. Отмен никаких, исключения ничтожны",-- сообщает С. В. Максимов. (Максимов С. В. Избранное. М., 1981, с. 298).

1981, с. 298.).

9. Майков Л. Н. Симеон Полоцкий..., с. 5--6.

10. Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. М., 1960, с.135.

11. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984, с. 54.

12. Грабарь И., Успенский А. Русские иконописцы 17 века.-- Грабарь И. История русского искусства, т. 6. М., [1916], с. 446--449.

13. См.: Ровинский Д. А. Русские народные картинки, кн. 5. СПб., 1881, с. 28; Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, кн. 1. М., 1990, с. 199; ср.: Алексеева М. А. Из истории гравюры петровского времени.-- Русское искусство первой четверти XVIII в. М., 1974, с. 184.

14. "Во дворец их получали для государевых детей месте с игрушками"; в комнате царевича Алексея Алексеевича (умер в 1670) висело "пятьдесят рамцов с листами фряжскими" (Забелин И. Е. Указ. соч., с. 199).

15. В казне патриарха Никона было описано 230 листов фряжских; в имуществе князя В. В. Голицына рядом с тканым "шпалером" ценою в 10 рублей описан немецкий лист в 5 рублей. Обе коллекции взяты в царскую казну (Забелин И. Е. Указ. соч., с. 145, 201). В 1711 г. Петр I распорядился сшить походную палатку из кусков холста с отпечатанными на них киноварью "разными фряжскими печатными чертежами" (планами крепостей) (Алексеева М. А. Гравюра петровского времени. Л., 1990, с. 176--177).

16. В 1677 г. органист Симон Трутовский делал государю в хоромы "станок деревяной, печатной, печатать фряжские листы". В 1680 г. резец Афанасий Зверев резал для государя на медных досках "всякие фряжские рези" (Забелин И. Е. Указ. соч., с. 200).

17. Алексеева М. А. Гравюра петровского времени, с. 185.

18. Снегирев И. М. О лубочных картинках Русского народа. М., 1844, с. 9.

19. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической Экспедициею Имп. Академии наук, т. 4. СПб., 1836, No 200 (с. 254--255); ср.: Алексеева М. А. Из истории гравюры петровского времени, с. 185. По мнению М. А.

Алексеевой, грамота "или осталась в проекте, или записанное в ней распоряжение... выкликнуто и забыто. Во всяком случае, в позднейших документах на грамоту нет никаких ссылок." (ее же. Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в конце XVII--XVIII вв.-- Народная гравюра и фольклор в России XVII--XIX вв. М., 1976, с. 148).

20. Федоров-Давыдов А. А. К вопросу о социологическом изучении старорусского лубка.-- Ин-т археологии и искусствознания. Труды Социологич. Секции. I. М., 1927, с. 88.

Т.В.Нечаева

478

Научные труды Владимира Владимировича Кускова

Кусков В.В. родился 31 июля 1920 г. в дер.Екариновке , Борятинского района, Смоленской области в семье служащего. Окончил литературный факультет Московского Института истории, философии и литературы в августе 1941 г. Участник Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Окончил аспирантуру при кафедре истории русской литературы МГУ под руководством профессора Николая Каллиниковича Гудзия в 1949 г. Работал на кафедре русской и зарубежной литературы Уральского государственного университета им.М.Горького (Свердловск) до марта 1967 г. Избран по конкурсу на должность доцента кафедры русской литературы МГУ (март 1967 г.). С 1981 г. доктор филологических наук, с 1985 г. по наст. вр. профессор кафедры. Лауреат Ломоносовской премии первой степени Московского университета. Премия присуждена за учебник по истории древнерусской литературы 31 октября 1988 г.

Основной круг литературоведческих интересов связан с историей древнерусской литературы и русской литературы XIX в., проблемами становления и развития ее жанров, взаимосвязям литературы и искусства Древней Руси, проблемами развития ее культуры, творчеством Д.Н.Мамина-Сибиряка, Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого, изучением традиций древнерусской литературы в литературе нового времени.

Библиография

I. Рец.: Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., Изд-во АН СССР, 1947 // Сов. книга. 1948. № 7. С.91-93.

2. Степенная книга как литературный памятник XVI в.: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. М., 1952. 16 с.

3. Рец.: Молодые голоса. (Молодые голоса: Стихи и рассказы. Свердловск : Свердлгиз, 1951) // Уральский современник. 1952. № 2. С.275-277.

4. Выдающийся русский писатель-демократ Д.Н.Мамин-Сибиряк // Дмитрий Наркисович Мамин-Сибиряк. Сто лет со дня рождения: 1852-1952. Свердловск, 1953. С.7-16.

5. Мамин-Сибиряк - обличитель капитализма // Д.Н.Мамин-Сибиряк. Рассказы и очерки. Свердловск, 1953. С.3-8.

6. Летопись уральской жизни // Урал. 1957. № I. С.226-232.

7. Писатель, критик, педагог: К 60-летию со дня рождения К.В.Боголюбова // Урал.1957. № 2. С.196-202.

8. Рец.: Новое исследование о Мамине-Сибиряке. (Груздев А. Д.Н.Мамин-Сибиряк: Критико-биографический очерк. М.: Гослитиздат, 1958) // Урал. 1958. № 9. С.181-182.

9. Из наблюдений над стилем Степенной книги // Учен. зап. Уральского гос. ун-та. Вып.28. Свердловск, 1959. С.259-292.

10. Рец.: Полезная книга. (Прянишников Н.Е. Проза Льва Толстого: (О некоторых особенностях его писательской манеры). Оренбург : Кн. изд-во, 1959) // Урал. 1961. № 3. С.174-175.

11. Юбилейные конференции. (К 150-летию со дня рождения В.Г.Белинского. Резюме выступлений на филол. фак-те Уральского ун-та) // Урал. 1961. № 8. С.177-178.

12. Курс лекций по истории древнерусской литературы: Учеб. пособие для студентов-заочников филол. фак-та. Свердловск, 1962. 200 с.

13. Североуральская археографическая экспедиция 1959 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т.18. С.432-433.

14. В.Г.Белинский и "Слово о полку Игореве" // Проблемы историко-литературного процесса. Свердловск, 1965. С.140-147.

15. Традиции Н.В.Гоголя в исторической повести Д.Н.Мамина-Сибиряка "Охонины брови" // Свердловский литературный музей им.Д.Н.Мамина-Сибиряка. Доклады 1964. Свердловск, 1965. С.38-51.

16. История древнерусской литературы. Курс лекций: (Учеб. пособие для студентов гум. фак-тов гос. ун-тов и пед. ин-тов). 2-е изд. М.: Высш. шк., 1966. 232 с.

17. Мир Льва Толстого на экране // Вечерний Свердловск. 1966. 12 XI.

18. На лекциях и в семинаре МИФЛИ // Воспоминания о Николае Каллиниковиче Гудзии. М., 1968. С.56-64.

19. Древнерусская литература и искусство в оценке М.Горького // Роль М.Горького в развитии советской и мировой культуры. Тезисы докладов. М., 1968. С.15-18.

20. Представления о прекрасном в древнерусской литературе // Проблемы изучения художественного произведения: (Методология, поэтика, методика). Тезисы докладов. Ч.1. М., 1968. С.52-54.

21. Дионисий - "читатель" жития Алексия // ТОДРЛ. М.; Л., 1969. Т.24. С.175-179.

22. Дар ученого университету. (О передаче б-ки Н.К.Гудзия науч. б-ке МГУ) // Вестн. МГУ. Сер.10. Филология. 1969. № 3. С.95-96.

23. Представление о безобразном в древнерусской литературе // Проблемы стиля, метода и направления в изучении и преподавании художественной литературы. М., 1969. С.55–56.

24. Ленинская концепция народничества и проблема народа в русской литературе второй половины XIX века // Slavia Orientalis. 1970. № 4. s.347–361.

25. Ф.М.Достоевский и древнерусская литература // Przegląd Humanistyczny. 1971. № 5. s.1–14.

26. Некоторые вопросы взаимосвязи литературы и искусства Древней Руси // Jezyk Rosyjski. 1971. № 1. S.48–53.

27. Обсуждение проблем социалистического реализма // Вестн. МГУ. Сер.10. Филология. 1971. № 3. С.88–90.

28. Мотивы древнерусской литературы в романе Ф.М.Достоевского "Братья Карамазовы" // Вестн. МГУ. Сер.10. Филология. 1971. № 5. С.22–28.

29. Представление о прекрасном в древнерусской литературе // Проблемы теории и истории литературы: Сб. ст., посвящ. памяти проф. А.Н.Соколова. М., 1971. С.58–66.

30. Л.Н.Толстой и древнерусская литература // Проблемы идейно-эстетического анализа художественной литературы в вузовских курсах. М., 1972. С.43–45.

31. Программа курса "История русской литературы" для гос. ун-тов. Спец. рус. яз. и лит-ра. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. 16 с.

32. Филологические факультеты университетов к 50-летию образования СССР. Филол. фак-т Моск. ун-та // Филол. науки. 1972. № 6. С.99–102.

33. Мотивы древнерусской литературы в русской романтической

поэзии первой четверти XIX века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. 29 с. (Докл. на УП Междунар. съезде славистов).

34. Мотивы и образы древнерусской литературы в русской поэзии первой четверти XIX века // Романтизм в славянских литературах. М., 1973. С.84-109.

35. Пьесы школьных театров Москвы / Изд. подгот. О.А.Державина, А.С.Демин... В.В.Кусков и др.; под ред. А.С.Демина. М.: Наука, 1974. 584 с. (Ранняя рус. драматургия (ХУП - первая половина ХУШ в.)).

"Царство мира". Программа и коммент. // Там же. С.193-199; С.491-493.

"Торжество мира". Программа и коммент. // Там же. С.200-206; С.494-495.

"Ревность православия". Программа и коммент. // Там же. С.207-215; С.495-498.

36. В университете штата Огайо // Вестн. МГУ. Сер.10. Филология. 1975. № 4. С.82-84.

37. "Слово о полку Игореве" и изобразительное искусство // Вестн. МГУ. Сер.10. Филология. 1976. № 3. С.25-30.

38. История древнерусской литературы: (Учеб. для филол. спец-тей ун-тов и спец-ти "Журналистика"). 3-е изд., испр. и доп. М.: Высш. шк., 1977. 247 с.

39. Пламенное слово: Проза и поэзия Древней Руси / Сост.: В.В.Кусков, С.С.Жемайтис; Под общ. ред. В.В.Кускова. М.: Моск. рабочий, 1978. 304 с.

У истоков великой литературы // Там же. С.3-16.

Примечания // Там же. С.273-294. (Совм. с С.С.Жемайтисом).

40. Связь поэтической образности "Слова о полку Игореве" с

памятниками церковной и дидактической письменности XI–XII вв. // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978. С.69–86.

41. Николай Каллиникович Гудзий (1887–1960) // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1979. № 6. С.62–65.

42. Вячеслав Федорович Ржига (1883–1960) // Там же. С.66–69.

43. У истоков русской литературы: Краткий очерк развития литературы Древней Руси // Русский язык за рубежом. 1979. № 2. С.99–106; № 3. С.107–113; № 4. С.115–119.

44. Великий подвиг русского народа (к 600-летию Куликовской битвы) // Русская речь. 1980. № 4. С.46–51.

45. Знаменательное событие русской истории (о Куликовской битве) // Русский язык за рубежом. 1980. № 4. С.6–16.

46. Жанры и стили древнерусской литературы XI – первой половины XIII в.: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. докт. филол. наук. М., 1980. 36 с.

47. Осмысление поэтических образов древнерусской литературы в цикле стихотворений А.Блока "На поле Куликовом" // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1980. № 6. С.12–17.

48. A history of old Russian literature / Transl. from the Russ. by Ronald Vroon. Moskow: Progress, 1980. 355 p.

49. На Непрядве: К 600-летию исторической битвы на поле Куликовом: Сб. / Общ. ред., вступ. ст. и примеч. М.: Моск. рабочий, 1980. 208 с.

Куликовская битва в русской литературе XV – начала XX в. // Там же. С.5–24.

Примечания // Там же. С.200–207.

50. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях

Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С.39-51.

51. Характер средневекового миросозерцания и система жанров древнерусской литературы XI – первой половины XIII века // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1981. № 1. С.3-12.

52. Мать городов русских // Русский язык за рубежом. 1982. № 4. С.100-107.

53. История древнерусской литературы: Учеб. для студентов филол. спец-тей ун-тов. 4-е изд., испр. и доп. М.: Высш. шк., 1982. 296 с.

54. Древнерусские предания (XI-XVI вв.) / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В.Кускова; Подгот. древнерус. текста и пер. В.В.Кускова, В.А.Грихина, Г.Ю.Филипповского. М.: Сов. Россия, 1982. 368 с. (Сокровища древнерус. лит.).

Литература высоких нравственных идеалов // Там же. С.5-22.

Комментарии // Там же. С.245-361.

55. Эстетические представления в Древней Руси // Эстетика и жизнь. Вып.7. М., 1982. С.121-141.

56. Мотивы и образы древнерусской литературы в творчестве Ф.М.Достоевского // Труды по рус. яз. и лит. Вып.4. Каф. рус. яз. ун-та Ювяскуля. Ювяскуля, 1982. С.2-11.

57. Рец.: Изучение текста. (Лихачев Д.С. Текстология: На материале русской литературы X-XVII веков. Л.: Наука, 1983) // Вопр. лит. 1984. № 7. С.210-214.

58. Слово о войне, мире и братстве // Русский язык за рубежом. 1985. № 4. С.90-96.

59. Сражающееся "Слово" // Русская речь. 1985. № 4. С.3-7.

60. Рец.: Живое "Слово". ("Слово о полку Игореве". Сверд-

ловск: Средне-Урал. кн. изд-во, 1985) // Урал. 1986. № 7. С.186-188.

61. Древнерусская литература в исследованиях: Хрестоматия: Учеб. пособие для филол. спец-тей вузов / Сост. В.В.Кусков. М.: Высш. шк., 1986. 336 с.

Предисловие // Там же. С.3-4.

Введение // Там же. С.5-7.

Художественная специфика древнерусской литературы. (Предисл. к разделу) // Там же. С.22-24.

История древнерусской литературы XI-ХУП вв. (Предисл. к разделу) // Там же. С.77-79.

Краткие сведения об авторах работ // Там же. С.318-327.

62. История древнерусской литературы: Учеб. пособие для студентов пед. ин-тов / В.В.Кусков, Н.И.Прокофьев. Л.: Просвещение, 1987. 288 с.

63. Крещение Руси и древнерусская культура // Русский язык за рубежом. 1988. № 4. С.99-113.

64. Введение Христианства на Руси и древнерусская литература // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1988. № 4. С.12-19.

65. Теория и практика литературоведческих и лингвистических исследований: Сб. ст. / МГУ им.М.В.Ломоносова; Под ред.В.В.Кускова, Л.В.Златоустовой. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988. 112 с.

66. Историческая аналогия событий и героев "Слова о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве": Комплексные исследования. М., 1988. С.62-79.

67. История древнерусской литературы: Учеб. для студентов филол. спец-тей вузов. 5-е изд., испр. и доп. М.: Высш. шк., 1989. 304 с.

68. Культура и просвещение в X – первой половине XIII века: Школы древнерусского государства // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII века. М., 1989. С.30–39.

69. Поэтическая фразеология "Изборника" 1076 года // Герменевтика древнерусской литературы: Сб.I: XI–XVII вв. М., 1989. С.52–75.

70. "Язык" древнерусской культуры // Slavia Orientalis. 1989. № 3/4. s.311–324.

71. О социологическом изучении древнерусской агиографии // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1990. № 2. С.3–12.

72. "Россов усердный защитник" (о Александре Ярославиче Невском) // Русский язык за рубежом. 1991. № 1. С.93–98.

73. Светлое Христово Воскресение // Русский язык за рубежом. 1991. № 2. С.5–19.

74. Первые святые на Руси // Сов. библиогр. 1991. № 4. С.50–53.

75. Осенне-зимний народный календарь // Русский язык за рубежом. 1991. № 5. С.4–13.

76. "Благодатный воспитатель русского народного духа". (К 600-летию со дня смерти Сергия Радонежского) // Сов. библиогр. 1992. № 1. С.40–43.

77. "Добрый страдалец за Русскую землю". (О Владимире Мономахе) // Сов. библиогр. 1992. № 2. С.46–50.

78. Святой князь-воин (Александр Невский) // Библиография. 1992. № 3/4. С.53–56.

79. В.Ф.Ржига. Гармония речи "Слова о полку Игореве" (пер. с укр. и публ.) // Герменевтика древнерусской литературы: Сб.5. М., 1992. С.5–29.

80. Из истории русской культуры. Осенне-зимний календарь. Сентябрь-октябрь // Русский язык за рубежом. 1992. № 3. С.31-42.

81. Андрей Николаевич Робинсон (1917-1993) // Российский литературовед. журнал. 1993. № 2. С.264-265.

82. Критические раздумья о современных научных изданиях памятников древнерусской литературы // Вестн. МГУ. Сер.9. Филология. 1993. № 5. С.35-37.(В соавторстве с Н.И.Прокофьевым.)

83. Н.К.Гудзий - создатель первого советского вузовского учебника по истории древнерусской литературы //Герменевтика древнерусской литературы: Сб.6. М.,1994.
В печати.

Заседания семинария исследователей Древней Руси

1992-1994

Перечень докладов NN 1-159, прочитанных на заседаниях семинария в 1986-1990 гг., опубликован в книге "Древнерусская литература: Изображение общества" (М., 1991. С. 220-224)

Перечень докладов NN 160-223, прочитанных в 1991-1992 гг., опубликован в книге "Герменевтика древнерусской литературы" (М., 1992. Сборник 3. С. 474-478)

В данном издании приводится перечень докладов NN 224-295, прочитанных в 1992-1994 гг.

Общество исследователей Древней Руси с благодарностью называет тех, кто за последние годы взял на себя труд извещать около 300 участников семинария о предстоящих докладах: Е.А.Верховская, О.В.Гладкова, А.С.Демин, Г.В.Дубинина, И.Л.Курукина, Т.В.Нечаева, Е.А.Осокина, Е.Б.Рогачевская.

1992

224. Минеева С.В. "Житие Зосимы и Савватия Соловецких": к истории развития текста и стиля. 28.10.
225. Баркова А.Л. К вопросу об индоевропейской мифологии в русском эпосе (образ Ильи Муромца). 11.11
226. Гребенюк В.П. Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы и православная традиция сказаний о богородичных иконах. 18.11.
227. Пожидаева Г.А. Прасодия древнерусских распевов. 25.11.
228. Кириллин В.М. Епифаний Премудрый как агиограф преп. Сергия Радонежского: проблема авторства. 2.12.
229. Синицына Н.В. Эсхатология Третьего Рима. 9.12.
230. Аннушкин В.И. Предмет риторики в XVII в. 16.12.
231. Сеина Н.И. Тема ада и рая в русском искусстве второй половины XVII - начала XVIII вв. 23.12.

1993

232. Щеголева Л.И. Своеобразие рецепции греческой гимнографии на Руси XI в. 13.01.
233. Камчатов А.М. О символическом истолковании слов "лице" и "образъ" в древнерусских памятниках XI-XIV вв, 20.01.
234. Верещагин Е.М. Попытка истолковать имя Епифания Премудрого, чтобы выяснить истоки стиля "плетения словес". 27.01.
235. Юхименко Е.М. Из истории духовной жизни Выговской пустыни (почитание наставников по литературным памятникам). 3.02.
236. Щапов Я.Н. Религиозная концепция социальной и политической жизни по древнерусским летописям XII-XIII вв. 10.02.
237. Топорков А.Л. Русские любовные заговоры XVII-XVIII вв. 17.02.
238. Беляев Л.А. Надписи на московских надгробиях XV-XVII вв. 24.02.
239. Осокина Е.А. "Гиацинт": метафора и символ в библейском контексте и древнерусской литературе. 3.03.
240. Кошелева О.Е. Новое о смерти царя Михаила Федоровича и о восшествии на престол Алексея Михайловича. 10.03.
241. Лисовой Н.Н. Хлудовская псалтырь 843 г.: миниатюры и датировка. 17.03.
242. Нестеров И.В. (Нижний Новгород). Нижегородский список "Сказания о письменах" черноризца Храбра. 24.03.
243. Лаврентьев А.В. Жалованная грамота 1682 г. - неизвестное издание Верхней типографии. 31.03.

244. Кучкин В.А. Документы XIV в. из медного кувшина (кремлевская находка 1843 г.). 7.04.

245. Гусева А.А. Жалованные грамоты 1881-1883 гг. - неизвестные издания Верхней типографии (книговедческая характеристика). 14.04.

246. Грибов Ю.А. Новая атрибуция одного из акафистов Сергию Радонежскому. 21.04.

247. Горский А.А. Ордынское иго и восприятие иноземной власти на Руси. 28.04.

248. Бахтурина Р.В. Филологическая глава "Изборника Святослава" 1073 г. в оценке А.С.Пушкина и других. 5.05.

249. Крашенинникова О.А. Рукописные Октоихи XIII-XIV вв. и переводческая деятельность Кирилла и Мефодия. 12.05.

250. Демин А.С. Уровни ментальности. 19.05.

251. Щеголева Л.И. Философская символика древнерусского слова. 26.05.

252. Косоруков А.А. Ментальность литературного текста. 2.06.

253. Горский А.А. Методика исследования параллельных текстов. 9.06.

254. Верещагин Е.М. Предполагаемое гимнографическое сочинение Кирилла Философа. 16.06.

255. Симонов Р.А. Древнерусская математическая культура: новый подход. 15.09.

256. Молдован А.М. Принципы локализации древнеславянских переводов. 22.09.

257. Илюшин А.А. Мелетий Смотрицкий и русский стих. 29.09.

258. Отчетно-выборное собрание Общества исследователей Древней Руси. 20.10.

259. Ревелли Дж.(Италия). "Сказание о Борисе и Глебе" и "Житие Вячеслава Чешского". 27.10.

260. Богданов А.П. Первый историко-филологический труд в России: "Генеалогия" Игнатия Римского-Корсакова около 1680 г. 3.11.

261. Селиванов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках "Жития Марии Египетской". 10.11.

262. Данилевский И.Н. Летописная характеристика: заказчик и летописец. 17.11.

263. Левшун Л.В. (Белоруссия). К феноменологии древнерусских жанров. 24.11.

264. Байдин В.В. Солнечный календарь дохристианской Руси (попытка реконструкции). 1.12.

265. Кучкин В.А. "Русская земля" по летописным данным XI-XIII вв. 8.12.

266. Беляев Л.А. Памятные надписи Данилова монастыря и проблема канонизации князя Даниила Московского. 15.12.

267. Юрганов А.Л. Духовная Ивана Грозного. 22.12.

268. Кусков В.В. Рассказ о личном путешествии по "святым местам" (Греция, Египет, Израиль, Турция). 29.12.

1994

269. Карсанов А.Н. Об одном походе русских князей 1277-1278 гг. 12.01.

270. Белохвостова Ю.В. Образ Богородицы в любовных заговорах. 19.01.

271. Ранчин А.М. Северноевропейский тип святости. 16.01.

272. Пауткин А.А. Древнерусские святые князья: агиографический тип как культурно-историческая система. 2.02.

273. Крашенинникова О.А. Древнейший славянский список XII в. "Студийского устава". 9.02.

274. Аронова А.А. К вопросу о некоторых чертах мировосприятия Петровского времени. 16.02.

275. Добродомов И.Г. "Трын-трава" и славянское Евангелие от Марка. 23.02.

276. Хромов О.Р. Русские лубочные стихи XVII-XIX вв. (текстологический аспект). 2.03.

277. Бибиков М.В. "Изборник Святослава" 1073 г. в контексте мировой средневековой книжности. 9.03.

278. Бучилина Е.А. Циклы ветхозаветных вопросов в "Беседе трех святителей". 16.03.

279. Владимирова Е.Г. Обзор немецкоязычных исследований по древнерусской литературе за 1950-1990-е гг. 23.03.

280. Биргегард Улла (Швеция). Иоганн Спарвенфельд - первый шведский славист. 30.03.

281. Уханков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом "Слово о законе и благодати". 6.04.

282. Бронштен В.А. Гороскоп на рождение Петра Великого. 13.04.

283. Архимандрит Макарий (Веретенников). Святитель Акакий, епископ тверской и кашинский. 20.04.

284. Бочаров Г.Н. Шапка Мономаха - произведение XV в. 27.04.

285. Назаренко А.В. Кирилло-Мефодиевская миссия и Русть: новые данные. 4.04.

286. Бусева-Давыдова И.Л. Западно-европейские гравюры как источник русской живописи XVII в. 11.05.

287. Трандафилов Хр. (Болгария). Кирилло-Белозёрский список "Изборника Святослава" 1073 г. и сталоболгарская литература X в 18.05.

288. Данилевский И.Н. О названии "Повесть временных лет". 25.05.

289. Алёхина А.И. Образ Горя в "Повести о Горе-Злосчастии". 1.06.

290. Кучкин В.А. Чудо святого Пантелеймона и семейные дела Владимира Мономаха. 8.06.

291. Каравашкин А.В. Тема "испытания совести" в переписке Грозного с Курбским. 15.06.

292. Кляус В.Л. (Чита). "Слово о полку Игореве" и славянский фольклорный сюжет соревнования молодца с солнцем. 21.09.

293. Пауткин А.А. "Исторические записки" участника Отечественной войны 1812 г. капитана Г.П.Мешетича и традиции древнерусской литературы. 28.09.

294. Петров А.Е. Анахронизм "Сказания о Мамаевом побоище" (к вопросу о датировке памятника). 5.10.

295. Чернов С.З. Монастыри северо-востока Московского княжества XIV-XV вв. по археологическим данным. 12.10.

Тип. «Нефтяник» Зак. 1530 Тир. 500